



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>





6000590400





ESSAIS
PHILOSOPHIQUES

TOME I

ESSAIS
PHILOSOPHIQUES

PAR L.-A. GRUYER

NOUVELLE ÉDITION

COMPRENANT TOUTES SES PUBLICATIONS ANTÉRIEURES, REVUES, CORRIGÉES,
AUGMENTÉES, ET DISPOSÉES DANS UN ORDRE MÉTHODIQUE

TOME I

PARIS

LADRANGE, LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE

Rue Saint-André-des-Arts, 41

M DCCC LV

265. a. 60.

1

2

3

4

5

6

TABLE DES MATIÈRES.

AVERTISSEMENT.....	XI
--------------------	----

LIVRE PREMIER. — PRINCIPES D'IDÉOLOGIE.

	Tome I.
CHAPITRE I. — Des phénomènes en général, et particulièrement des idées	4
CHAPITRE II. — Des causes efficientes et conditionnelles des phénomènes.....	15
§ 1. De la cause efficiente.	
§ 2. De la cause conditionnelle.	
CHAPITRE III. — Des causes dites occasionnelles.....	30
§ 1. De la contingence apparente de certains phénomènes.	
§ 2. Des causes considérées comme des faits à l'occasion desquels l'âme produirait elle-même ses idées.	
CHAPITRE IV. — De la faculté de penser.....	65
CHAPITRE V. — Des idées innées.....	73
§ 1. Des différents sens dans lesquels on a pris le mot <i>inné</i> .	
§ 2. Qu'il n'y a point d'idées innées dans le sens propre du mot.	
§ 3. Qu'il y a une différence de nature, mais non d'origine, soit entre nos idées, soit entre nos jugements.	
CHAPITRE VI. — Des propriétés de l'âme.....	107
§ 1. Des propriétés actives.	
§ 2. Des propriétés passives.	
CHAPITRE VII. — Suite du précédent : objections et réponses.....	125
CHAPITRE VIII. — Controverse sur l'activité intellectuelle et volontaire, et sur la formation des idées. — Théorie de M. Tissot.....	158
CHAPITRE IX. — Continuation du même sujet. — Réplique de M. Tissot aux réponses à ses premières objections.....	213

LIVRE SECOND. — DU LIBRE ARBITRE.

CHAPITRE I. — Considérations générales.....	249
CHAPITRE II. — De la liberté physique.....	266
CHAPITRE III. — De l'activité.....	281
§ 1. Coup d'œil sur l'activité et la mobilité de l'âme.	
§ 2. Si l'âme jouit d'une activité propre, et si l'on peut dire de la volonté, comme de l'âme, qu'elle se détermine par elle-même.	
§ 3. De l'activité de l'esprit et de la matière.	
CHAPITRE IV. — De la liberté absolue.....	307
CHAPITRE V. — De la question de savoir si les motifs de nos déterminations sont des causes.....	324
CHAPITRE VI. — De la liberté conditionnelle.....	352
CHAPITRE VII. — Continuation du même sujet.....	368
CHAPITRE VIII. — De la liberté relative.....	397
CHAPITRE IX. — Des raisons secondaires, ou preuves indirectes qu'on fait valoir en faveur du libre arbitre.....	427
CHAPITRE X. — Continuation du même sujet.....	456
CHAPITRE XI. — Conclusion.....	475

LIVRE TROISIÈME. — PRINCIPES DE MÉTAPHYSIQUE.

CHAPITRE I. — De l'essence et de la substance.....	Tome II. 1
§ 1. De l'essence des choses en général, et en particulier de celle des corps.	
§ 2. De la substance en général, et plus particulièrement de celle des corps.	
CHAPITRE II. — Réflexions sur la substance de l'âme.....	22
§ 1. De la simplicité des substances en général, et plus particulièrement de celle de l'âme.	
§ 2. De la distinction réelle de l'âme et du corps.	
CHAPITRE III. — Des causes efficientes en général.....	60
§ 1. Des différents ordres de causes efficientes.	
§ 2. De la question de savoir s'il existe en nous un principe de causalité, ou si l'idée de cause est innée.	
§ 3. De la volonté considérée comme cause.	
§ 4. De l'origine de l'idée de cause.	
CHAPITRE IV. — Des causes finales en général.....	104
§ 1. Leur définition. — Ce qui les distingue et des causes efficientes, et du hasard.	
§ 2. Ce n'est pas directement dans le système du monde qu'il faut chercher la preuve de l'existence de Dieu, ou des causes finales.	
§ 3. La preuve de l'existence de Dieu par les causes finales se trouve directement dans l'anatomie et la physiologie.	
§ 4. S'il est vrai qu'il soit impossible de prouver par les causes finales l'existence de Dieu.	

TABLE DES MATIÈRES.

	VII
CHAPITRE V. — De la création.....	143
§ 1. En quoi consiste la création , et si elle est conçue comme possible.	
§ 2. Preuves de la création , fondées sur la confusion des idées de cause <i>efficiente</i> et de cause <i>créatrice</i> .	
§ 3. Preuves de la création , fondées sur d'autres erreurs.	
§ 4. Réponse à quelques objections.	
CHAPITRE VI. — Réflexions sur quelques-uns des attributs de Dieu.	166
§ 1. Si l'on peut s'en former des idées exactes.	
§ 2. Du beau en général , et de la beauté en Dieu.	
CHAPITRE VII. — De l'espace et du temps : de l'étendue et de la durée.	194
§ 1. En quoi consiste l'étendue : comment on en acquiert l'idée.	
§ 2. De la différence et de l'analogie qui existent entre l'étendue et la durée.	
§ 3. De la différence qui existe entre la durée et le temps , entre l'étendue et l'espace.	
§ 4. De la nature de la durée , ou de l'idée que nous en avons. Comment cette idée se forme en nous.	
§ 5. De l'analogie qui se trouve entre l'idée de durée et celle de repos.	
§ 6. De la différence qui existe entre la succession , la durée successive et la durée permanente.	
§ 7. De la durée par rapport à nous.	
CHAPITRE VIII. — Continuation du même sujet.....	235
§ 1. Opinion de Condillac sur la durée.	
§ 2. Opinion de Condillac sur l'étendu.	
CHAPITRE IX. — De l'infini.....	262
§ 1. De l'infini en général.	
§ 2. Des infiniment grands et des infiniment petits.	

LIVRE QUATRIÈME. — PRINCIPES DE PHYSIQUE.

CHAPITRE I. — De l'éther des anciens , ou introduction.....	295
CHAPITRE II. — De l'inertie de la matière , et du mouvement.....	314
§ 1. En quoi consiste l'inertie. De ses rapports avec le mouvement.	
§ 2. Autres manières d'envisager l'inertie , démontrées fausses par leurs conséquences.	
§ 3. De la vitesse.	
§ 4. Du mouvement composé , dans ses rapports avec l'inertie.	
§ 5. Suite du précédent : du mouvement circulaire.	
CHAPITRE III. — De la force mécanique , ou d'impulsion.....	352
§ 1. De la résistance.	
§ 2. De la force.	
§ 3. Du choc.	
CHAPITRE IV. — Des forces attractives et répulsives	385
§ 1. De l'attraction et de ses lois.	
§ 2. Cause présumée de l'attraction.	
§ 3. De l'affinité chimique et de la répulsion calorifique.	
CHAPITRE V. — Des propriétés générales des corps	411

LIVRE SECOND. — DU LIBRE ARBITRE.

CHAPITRE I. — Considérations générales.....	249
CHAPITRE II. — De la liberté physique.....	266
CHAPITRE III. — De l'activité.....	281
§ 1. Coup d'œil sur l'activité et la mobilité de l'âme.	
§ 2. Si l'âme jouit d'une activité propre, et si l'on peut dire de la volonté, comme de l'âme, qu'elle se détermine par elle-même.	
§ 3. De l'activité de l'esprit et de la matière.	
CHAPITRE IV. — De la liberté absolue.....	307
CHAPITRE V. — De la question de savoir si les motifs de nos déterminations sont des causes.....	324
CHAPITRE VI. — De la liberté conditionnelle.....	352
CHAPITRE VII. — Continuation du même sujet.....	368
CHAPITRE VIII. — De la liberté relative.....	397
CHAPITRE IX. — Des raisons secondaires, ou preuves indirectes qu'on fait valoir en faveur du libre arbitre.....	427
CHAPITRE X. — Continuation du même sujet.....	456
CHAPITRE XI. — Conclusion.....	475

LIVRE TROISIÈME. — PRINCIPES DE MÉTAPHYSIQUE.

CHAPITRE I. — De l'essence et de la substance.....	Tome II. 1
§ 1. De l'essence des choses en général, et en particulier de celle des corps.	
§ 2. De la substance en général, et plus particulièrement de celle des corps.	
CHAPITRE II. — Réflexions sur la substance de l'âme.....	22
§ 1. De la simplicité des substances en général, et plus particulièrement de celle de l'âme.	
§ 2. De la distinction réelle de l'âme et du corps.	
CHAPITRE III. — Des causes efficientes en général.....	60
§ 1. Des différents ordres de causes efficientes.	
§ 2. De la question de savoir s'il existe en nous un principe de causalité, ou si l'idée de cause est innée.	
§ 3. De la volonté considérée comme cause.	
§ 4. De l'origine de l'idée de cause.	
CHAPITRE IV. — Des causes finales en général.....	104
§ 1. Leur définition. — Ce qui les distingue et des causes efficientes, et du hasard.	
§ 2. Ce n'est pas directement dans le système du monde qu'il faut chercher la preuve de l'existence de Dieu, ou des causes finales.	
§ 3. La preuve de l'existence de Dieu par les causes finales se trouve directement dans l'anatomie et la physiologie.	
§ 4. S'il est vrai qu'il soit impossible de prouver par les causes finales l'existence de Dieu.	

CHAPITRE VI. — Des fluides impondérables..... 43

- § 1. Du calorique.
- § 2. De l'électricité.
- § 3. De la lumière.
- § 4. Réflexions sur l'éther des modernes.

LIVRE CINQUIÈME. — EXAMEN CRITIQUE DE PLUSIEURS
DOCTRINES PHILOSOPHIQUES.

Tome II

Descartes..... 10

PREMIÈRE SECTION. — Résumé de sa philosophie..... 10

DEUXIÈME SECTION. — Du cartésianisme..... 1

TROISIÈME SECTION. — Des méditations métaphysiques sur l'exis-
tence de l'âme et celle de Dieu..... 4

- § 1. De l'existence de l'âme.
- § 2. De l'existence de Dieu.

QUATRIÈME SECTION. — Principes de physique..... 10

Leibnitz..... 11

- § 1. De la matière et du vide.
- § 2. Des monades.
- § 3. De la force.
- § 4. Des idées innées.

LIVRE SIXIÈME. — SUITE DU PRÉCÉDENT.

Laromiguière..... 11

- § 1. Des facultés de l'âme.
- § 2. De l'origine et des causes de nos idées.

Kant..... 11

AVANT-PROPOS.

- § 1. De la *matière* et de la *forme* des connaissances.
- § 2. Des idées et des jugements *a priori*.
- § 3. Des jugements analytiques et synthétiques.

Maine de Biran..... 21

- § 1. Des attributs et des phénomènes de l'âme.
- § 2. De l'essence de l'âme.
- § 3. De l'origine de l'idée de cause.
- § 4. De la matière. Conclusion.

LIVRE SEPTIÈME. — SUITE DU PRÉCÉDENT.

Krause..... 3

TABLE DES MATIÈRES.		IX
Hemsterhuis		329
§ 1. De la matière et du mouvement.		
§ 2. De quelques analogies et rapports entre la matière et l'esprit.		
§ 3. De l'immatérialité de l'âme.		
Bregie		350
Cabanis		373
Broussais		386
P. Leroux		432

**LIVRE HUITIÈME. — MÉTAPHYSIQUE DES CORPS
ET DE LA MATIÈRE.**

	Tome IV.
CHAPITRE I. — Du vide	1
CHAPITRE II. — De l'étendue	12
CHAPITRE III. — Des corps	24
§ 1. De l'essence absolue des corps en général.	
§ 2. De l'essence absolue et relative des corps en particulier.	
CHAPITRE IV. — Des atomes	41
CHAPITRE V. — De la force	59
§ 1. Comment on s'est fait une idée fausse de la force en général.	
§ 2. Des conséquences absurdes qui découlent de l'idée fausse de la force.	
CHAPITRE VI. — Du dynamisme	83
§ 1. Insuffisance et difficultés de cette doctrine.	
§ 2. Mauvaises raisons qu'allèguent contre l'atomisme les partisans du dynamisme.	
CHAPITRE VII. — De la nature du mouvement	102
CHAPITRE VIII. — De l'origine du mouvement	113
CHAPITRE IX. — De l'existence extérieure, ou de la réalité objective des corps	132
CHAPITRE X. — Controverse sur les existences objectives. — Exposition et résumé	142
§ 1. Exposition du sujet.	
§ 2. Résumé de la controverse.	
CHAPITRE XI. — Continuation du même sujet. — Lettre de M. Tissot, avec des notes critiques intercalées dans le texte.	160

**LIVRE NEUVIÈME. — CONTINUATION DU MÊME SUJET. — RÉPLIQUE
DE M. TISSOT AUX NOTES PRÉCÉDENTES, AVEC DES RÉPONSES
INTERCALÉES DANS LE TEXTE.**

CHAPITRE I. — De l'étendue et de l'impénétrabilité	208
---	-----

CHAPITRE II. — De l'existence objective des rapports de toute espèce.	226
CHAPITRE III. — De l'espace et du temps.....	243
CHAPITRE IV. — Des corps.....	257
CHAPITRE V. — De la divisibilité.....	279
CHAPITRE VI. — Du lieu.....	290
CHAPITRE VII. — De l'idéalisme.....	305
CHAPITRE VIII. — Des éléments matériels.....	323
CHAPITRE IX. — Du mouvement. Conclusion.....	337

LIVRE DIXIÈME. — MÉLANGES.

I. Quatre préfaces.....	370
II. Notice chronologique sur les travaux de l'auteur. — Fragments.	408
III. De la certitude. — Observation sur un manuscrit.....	448
IV. Appendice au chapitre VIII du libre arbitre.....	463
V. Questions sur le principe vital.....	522
VI. Des qualités occultes.....	557

AVERTISSEMENT.

La première édition des *Essais philosophiques*, faite elle-même, en grande partie, sur des publications antérieures, a paru il y a plus de vingt ans, en quatre volumes in-8°, dont le dernier, renfermant toute la *Métaphysique de Descartes rassemblée et mise en ordre*, se vend séparément. Il ne sera point réimprimé.

Ces premiers Essais, réduits d'ailleurs par des suppressions considérables sur des matières de physique, qui n'intéressent point la philosophie, se retrouvent, à cela près, intacts, au moins pour le fond, avec beaucoup d'autres plus récents, dans les trois volumes publiés, de 1844 à 1847, sous les titres suivants : *Des causes conditionnelles et productrices des idées, ou de l'enchaînement naturel des propriétés et des phénomènes de l'âme* ; *Principes de philosophie physique* ; *Méditations critiques (ou examen approfondi de plusieurs doctrines) sur l'homme et sur Dieu*.

Quelques dissertations et opuscules, qu'ont fait surgir postérieurement à 1847, de nombreuses observations émises par la presse périodique et par des hommes illustres dans des écrits qui me concernent, formeraient ensemble un quatrième tome assez volumineux.

Tous quatre, au surplus, pourraient n'être envisagés que comme un recueil de dissertations sur divers sujets, sans liaison nécessaire entre elles.

L'édition qui paraît aujourd'hui, et qui présente, dans un ordre différent, ou sous une autre forme, ce qui vient d'être mentionné, est également divisée en quatre volumes.

J'expose, dans les deux premiers, mes opinions ou mes principes sur l'idéologie, la psychologie, la métaphysique générale ; et sur les points les plus importants de la philosophie physique : l'inertie de la matière, le mouvement, les forces, la constitution des corps. Les deux derniers sont, l'un simplement critique, l'autre presque entièrement polémique. Dans celui-ci, je prends la défense de l'atomisme contre le dynamisme, et celle du sens commun contre le rationalisme, en ce qui regarde l'existence du monde extérieur, ou

la réalité objective des *êtres* matériels. Dans celui-là, je combats les manières de penser et de raisonner de plusieurs écrivains célèbres.

En reconstruisant pour ainsi dire mon ouvrage, en préparant cette nouvelle ou dernière édition de mes travaux philosophiques, je me suis proposé pour objet de satisfaire une critique judicieuse qui, en exprimant le regret de ne pas y voir plus d'ensemble et d'unité, m'a fait tacitement le reproche, assez bien fondé, j'en conviens; de n'avoir pas formé de toute la partie théorique ou dogmatique un traité suivi.

Pour atteindre ce but, ou pour en approcher autant que possible, j'ai donc écarté d'abord de mes écrits et mis à part ce qui est uniquement ou *purement* critique, je veux dire l'examen tout spécial que j'ai fait de telles et telles hypothèses ou doctrines particulières sur telle ou telle branche de la philosophie: car, du reste, en soutenant ma propre théorie, et tout en dogmatisant (si c'est dogmatiser que de chercher à établir quelques vérités fondamentales, d'après l'observation des faits et les règles de la logique ou du bon sens, pour en tirer ensuite des conséquences inévitables), j'ai dû faire encore intervenir la critique dans la discussion de certaines manières de voir plus générales, que je ne pouvais pas me dispenser de réfuter en tant qu'elles sont contraires à mes principes, et conséquemment à la vérité selon moi.

Un traité, sinon complet, du moins *suivi*, entraînait l'obligation; que je me suis imposée, d'y ajouter de nouveaux détails, et parfois des chapitres tout entiers, pour combler les lacunes qu'il aurait présentées sans cela.

D'un autre côté, j'ai cru devoir en retrancher des articles ou des morceaux plus considérables qui, sans valeur peut-être, ou tout au moins sans importance relativement à mon sujet, n'auraient pu qu'entraver ou alanguir ma marche dans l'exposition d'un *système* d'idées qui n'est, au fond, que le développement d'une seule pensée. Pour ne pas les rejeter absolument, je me suis décidé, après quelque hésitation, à réunir plusieurs d'entre eux, avec d'autres pièces détachées (encore inédites), ni plus importantes, ni meilleures sans doute, sous le titre de *Mélanges*. On y trouvera les préfaces des volumes précédemment publiés, à l'exception de ce qui n'était que de circonstance, ou ne concernait que chacun de ces volumes en particulier. Il m'a semblé complètement inutile de les reproduire en tête de ceux-ci, ou de les remplacer par aucune autre.

Comme il fallait à tout prix renvoyer ces *Mélanges*, sinon en dehors, du moins tout à la fin de l'ouvrage, j'en ai fait, avec la *Métaphysique des corps*, que l'ordre des matières semblait appeler à la suite des *Principes de physique*, mais qui peut sans inconvénient, qui doit même, je crois, en être séparée, le tome quatrième de cette édition.

Le troisième, qui ne se lie qu'accessoirement avec les précédents et point du tout avec le dernier, contient toute la partie purement critique dont j'ai déjà parlé. Elle ne consiste que dans l'examen des doctrines du petit nombre des philosophes que j'ai lus, les uns d'après leur réputation, les autres parce qu'ils me sont tombés comme d'eux-mêmes sous la main : et, bien qu'elle se rattache aux deux premiers volumes par les applications que j'y ai faites de mes principes, on comprendra sans peine qu'il n'eût pas été possible d'en composer un traité quelconque, ou quelque chose qui en eût l'apparence. Toutefois, dans cette espèce de galerie philosophique, formée comme par le hasard ou la fantaisie ; en laissant réuni, sous le nom de chaque auteur, tout ce qui lui appartient, c'est-à-dire toutes celles de ses opinions qu'il m'a plu de discuter, j'ai tâché d'assigner à chacun d'eux la place qui lui convenait le mieux sous le rapport du rapprochement des idées ou de leurs objets, en m'écartant un peu pour cela de l'ordre chronologique ; ce qui, du reste, est tout à fait sans conséquence ici ; car je ne m'adresse qu'à des hommes de science et ne veux que leur soumettre mes réflexions sur des raisonnements et des systèmes qu'ils connaissent mieux que moi.

P. S. — Ne pouvant pas me faire illusion sur le peu de succès ou de débit de cet ouvrage, et n'ayant d'autre but d'ailleurs que de laisser après moi un travail consciencieux aussi bon que me permettaient de le faire les bornes de mes connaissances et de mes facultés, je n'en ai fait tirer qu'un petit nombre d'exemplaires, persuadé que néanmoins il sera plus que suffisant pour satisfaire aux demandes du très-petit nombre d'hommes qui, sans l'adopter, voudraient connaître une philosophie toute différente de celle qu'on enseigne dans les écoles, ou posséder un livre qui ne sera pas entre les mains de tout le monde. Je laisse, au surplus, chacun parfaitement libre de le reproduire, en tout ou en partie, si cela lui convient.

FAUTES ESSENTIELLES A CORRIGER.

Tome I.

Page 78, lig. dernière, au lieu de : je *ne* parle reconnaissent que l'idée *est*.
lisez : je parle *ne* reconnaissent que l'idée *et* ..

Tome II.

Page 162, lig. 8 en remontant, au lieu de : *sens* , lisez *sous*...

Tome III.

Page 8 , lig. 15, au lieu de : *on* , lisez *ou*...

ESSAIS PHILOSOPHIQUES.

LIVRE PREMIER.

PRINCIPES D'IDÉOLOGIE.

CHAPITRE I.

Des phénomènes en général et particulièrement des idées.

I. Vulgairement parlant, on ne désigne guère sous le nom de phénomènes que les faits surprenants et insolites dont on n'aperçoit pas les causes : on ne considère point comme tel, quelque merveilleux qu'il soit, un fait, ou qui se présente avec sa cause, et qui par là se trouve expliqué, ou qui se reproduit, qui se représente très-fréquemment, auquel cas il n'excite plus l'attention, l'étonnement surtout, parce qu'on le regarde comme une chose toute naturelle, toute simple, et que cette fréquence même semble lui tenir lieu d'explication, ou de cause : c'est ainsi que juge le commun des hommes. Mais les savants et les philosophes donnent à ce terme une extension beaucoup plus grande : ils nomment phénomène toute *action*, ordinaire ou extraordinaire, n'importe de quelle nature, et toute modification *passive* que subissent les êtres, les substances ; tout changement actuel ou dans leur état, ou dans leur action, tout passage d'une manière d'être ou d'agir à une autre, tout commencement et toute fin, toute apparition comme toute disparition de chacune d'elles ; en un mot, tout événement, tout ce qui survient, tout ce qui

arrive dans le monde soit physique, soit moral ou intellectuel.

L'action réciproque ou des corps, ou de leurs éléments, mais surtout les changements successifs qu'ils éprouvent, soit naturellement, soit par artifice, constituent les phénomènes physiques, chimiques, mécaniques, en un mot, les phénomènes matériels. Un corps, de solide qu'il était, devient liquide ou gazeux, un autre passe de l'état de fluidité à celui de solidité; une matière bleue devient rouge ou verte ou tout à fait incolore; puis, d'incolore elle prend une couleur quelconque; un corps transparent devient opaque, ou réciproquement; une masse était en repos, et elle se meut; une autre, qui est en mouvement, change de direction ou de vitesse : ce sont là autant de phénomènes de ce genre.

Le corps, ou plus généralement la substance modifiée, ne passe pas toujours d'une manière d'être réelle, d'un état positif si l'on veut, à un autre état positif : on la voit passer, dans certains cas, d'un état négatif à un état positif, ou de celui-ci au premier; comme, par exemple, lorsqu'un corps sans couleur en prend une, ou lorsqu'il perd entièrement celle qu'il avait sans en prendre aucune autre : mais dans tous les cas possibles, il subit un *changement*, quel qu'il soit, il acquiert un état, positif ou négatif, une manière d'être qu'il n'avait pas auparavant; et c'est en cela que consiste le phénomène. Nous pouvons en dire autant d'une substance qui passe de l'inaction à l'action, ou, réciproquement, qui, après avoir agi sur une autre substance, cesse d'agir, et *change* par conséquent.

II. Une action, un événement, un fait, est le plus souvent, pour ne pas dire toujours, composé de plusieurs autres plus simples, qui coexistent ou qui se succèdent sans interruption sensible, de manière à ne former, pour ainsi dire, qu'un seul tout, qu'un seul fait.

A la rigueur, tout phénomène est instantané. S'il paraît ordinairement avoir une certaine durée, cela provient ou de

ce qu'il est suivi d'une manière d'être qui dure au moins quelques instants, et que l'on confond avec le phénomène lui-même ; ou de ce qu'il se compose en effet de plusieurs phénomènes successifs plus simples, séparés les uns des autres par des intervalles de temps, dont chacun peut être insensible, mais qui tous ensemble forment une durée appréciable ; durée qui n'appartient d'ailleurs qu'aux états successifs qui séparent ces phénomènes instantanés.

Lorsqu'un phénomène est continu, si cela arrive jamais en réalité, on peut le considérer comme un phénomène qui se reproduit continuellement sous l'influence d'une même cause. Or, pour se reproduire, il faut qu'il ait cessé d'être : cela suppose évidemment qu'une cause opposée tend à détruire, à faire cesser le phénomène, ou, ce qui est la même chose, à produire un phénomène contraire. Ainsi, par exemple, lorsqu'un liquide, tel que l'eau, entre en ébullition par l'action de la chaleur ; si cette cause est nécessaire encore pour que l'ébullition continue, c'est qu'une autre cause tend à refroidir l'eau, en même temps que la pesanteur de celle-ci, jointe à la pression de l'air, fait retomber les parties du liquide que la première cause a soulevées. Sans cela l'ébullition ne saurait avoir lieu, et l'eau passerait subitement, sans bouillir, à l'état de vapeur. Il y a donc ici alternativement apparition et disparition d'une même manière d'être, ou deux séries de phénomènes alternatifs, en sens opposés, et non un phénomène unique réellement continu.

Lorsqu'un corps, par une cause instantanée, telle que le choc d'un autre corps, a passé de l'état de repos à l'état de mouvement, et qu'il continue de se mouvoir ; s'il se meut dans le vide, dans un milieu non résistant, et sans obstacle, il conservera son mouvement en vertu de sa seule inertie, et sans autre cause, sans aucune cause proprement dite. Ce mouvement n'est donc qu'une simple manière d'être, et non un phénomène, comme on l'a dit, ce qui a donné lieu aux erreurs les plus graves, aux plus énormes bévues. Il n'y a eu de phénomène qu'au premier instant.

Mais si le mouvement s'effectue dans le plein, dans un milieu résistant, ou à travers des obstacles qui tendent à le détruire, il ne peut avoir lieu sans cause ; et nous pouvons, en conséquence, le considérer comme un véritable phénomène, et un phénomène continu, ou comme une suite de phénomènes instantanés qui se succèdent sans interruption sous l'influence de deux causes contraires, en supposant qu'il est à chaque instant détruit par l'une et reproduit par l'autre ; que, par conséquent, le mobile passe à chaque instant du repos au mouvement, comme du mouvement au repos : ce qui présente encore ici deux séries de phénomènes, opposées l'une à l'autre.

Mais il est une autre manière, peut-être plus saine, d'envisager, de concevoir ce même fait ; d'après laquelle nous pourrions dire, que la cause qui a produit le mouvement, ou plutôt qu'une *partie* de cette cause, celle qui a vaincu, contrebalancé pour mieux dire, le premier obstacle, ou la résistance de la force opposée dans le premier instant, ne devient nécessaire, ou ne doit continuer d'agir, que pour faire équilibre à cette force ; de façon que tout se passe comme si ces deux forces contraires, ces deux causes, l'une de mouvement, l'autre de repos, n'existaient pas, et que le corps, après la première impulsion, continuât de se mouvoir en vertu de son inertie.

Ce que nous venons de dire du mouvement continu dans le plein, peut s'appliquer aux états de solidité et de liquidité, que l'on regarde, avec raison, comme des *manières d'être*, qui peuvent commencer et finir par des causes contraires, et non comme des *phénomènes* continus. On sait que tous les corps sont constamment sous l'influence de deux forces opposées : l'une attractive, qui est une propriété intrinsèque de la matière, ou qui agit comme telle ; l'autre répulsive, due au principe de la chaleur, qui peut, que nous pouvons nous-mêmes augmenter ou diminuer. Toutes deux varient d'ailleurs avec les distances qui séparent les molécules des corps, mais suivant des lois différentes. Il doit en résulter, d'après l'expé-

rience, que dans un corps ou solide, ou liquide, qui actuellement ne change pas, ces deux forces internes sont en équilibre et se neutralisent réciproquement. Les choses se passent donc encore ici comme si le corps, quelle que soit sa manière d'être actuelle, ne la conservait qu'en vertu de son inertie, si l'on peut se servir de cette expression dans ce cas : tandis que, quand un corps passe de l'une à l'autre de ces manières d'être, et là seulement est un véritable phénomène, il faut concevoir que l'une des deux forces, par une augmentation ou une diminution dans le principe de la chaleur, l'emporte sur l'autre, jusqu'à ce que les distances aient aussi changé, et que par là-même l'équilibre soit établi. Alors le corps conservera son nouvel état, sans exiger aucune cause particulière et permanente qui l'y maintienne. C'est ce qui distingue une simple manière d'être, d'un phénomène en apparence continu, ou en réalité continuellement reproduit.

III. Ces complications et ces difficultés n'existent point relativement aux phénomènes de l'âme, qui du reste pourront nous en présenter d'autres, peut-être même de plus considérables, mais en tout cas d'une nature fort différente ; ces phénomènes eux-mêmes n'ayant rien de commun, que le nom et quelques analogies, avec les phénomènes matériels.

Examiné de bien près, tout phénomène est simple de sa nature, ou en lui-même ; et nous avons vu que tout phénomène simple est instantané. Mais, je le répète, la plupart des faits que nous observons sont formés de plusieurs autres ou qui se succèdent immédiatement, ou qui coexistent. Qu'il vienne à pleuvoir un moment ; ce sera déjà un fait très-complexe, et il y aura ici tout à la fois coexistence et succession de phénomènes : car la chute de chaque goutte d'eau est un phénomène à part ; et, tout mouvement de gravitation étant accéléré, il y a réellement dans chaque goutte de pluie une suite non interrompue de changements, ou de phénomènes distincts, puisqu'à chaque instant elle passe d'une

vitesse acquise à une vitesse **plus grande**, ou d'une manière d'être à une autre.

Le passage du repos au mouvement ou du mouvement au repos de tout corps *mobile* (ou doué de *mobilité*) (1); les transformations successives qu'éprouve un corps *mou*; la fracture, la pulvérisation d'un corps *fragile*; la liquéfaction d'un corps *fusible*; les vibrations d'un corps *élastique*; l'attraction ou la répulsion de deux corps *électrisés*, ou même de tous les corps entre eux, de toutes leurs molécules entre elles; sont des phénomènes ou simples, ou peu complexes, qui, avec beaucoup d'autres du même genre, font l'objet des études du physicien et du chimiste: et ces phénomènes, nous croyons les concevoir assez bien. Il en est d'autres plus complexes et qui s'expliquent plus difficilement: telles sont les fonctions régulières et toutes les maladies des plantes et des animaux; tels sont aussi nos mouvements volontaires. Enfin, il en est qui semblent tout à fait incompréhensibles, quoique très-simples d'ailleurs, du moins en apparence: ce sont les modifications que nous éprouvons nous-mêmes en tant que doués de *sensibilité* et d'*intelligence*, et que l'on nomme sensations, idées, sentiments.

Il est à remarquer que les phénomènes de la première classe, je veux dire de ceux qui appartiennent au règne minéral, à la matière brute, ne peuvent se reproduire que par une cause semblable ou analogue à celle qui les avait d'abord fait naître, et qu'ils ne se reproduisent pas avec plus de facilité à la deuxième, à la centième, qu'à la première fois; tandis qu'il en est tout autrement des phénomènes intellectuels, ou des idées. Par exemple, que l'on fasse fondre cent fois le même morceau de plomb, l'action du feu et le même degré de chaleur seront aussi nécessaires à la centième fois qu'à la première: au lieu que l'idée que j'ai acquise de cette opération, en la voyant pratiquer, pourra se réveiller dans mon esprit

(1) Possibilité d'être mu ou de changer de mouvement.

par la seule présence ou de l'opérateur, ou du creuset dont il se sera servi, ou de tel autre objet, d'un signe quelconque, qui n'aura avec cette opération qu'un simple rapport ou de circonstance ou de convention; et cette idée renaitra d'autant plus facilement, qu'elle se sera plus souvent renouvelée.

Cette différence caractéristique entre les phénomènes de l'intelligence et ceux de la matière, est une des plus considérables parmi celles qui distinguent ces deux ordres de faits. Après cela, je dois faire observer que, sous le rapport où nous envisageons ici les choses, les *sensations* ne peuvent pas être entièrement assimilées aux *idées*, ni les phénomènes des *corps bruts*, à ceux de la *matière organisée*, vivante : il s'en faut beaucoup; car, d'un côté, les sensations (comme les phénomènes physiques) ne peuvent se reproduire que par la cause même qui les a produites, ni continuer d'exister que par la présence continue de cette cause; en quoi elles diffèrent considérablement des idées (1); si bien qu'on ne saurait trop dire, si une idée qui se prolonge doit être considérée ou comme un *phénomène* continu, ou comme une *manière d'être* transitoire : et de l'autre côté, le corps organisé est susceptible de contracter certaines habitudes, par suite desquelles ses mouvements deviennent de plus en plus faciles, ce qui le distingue éminemment de la matière morte.

Quoi qu'il en soit, en comparant ainsi les phénomènes matériels en général avec ceux de l'*âme* (2), nous voyons, non-seulement que les uns diffèrent des autres par leur essence même, mais encore qu'ils ont entre eux fort peu d'analogie;

(1) Il existe encore d'autres différences fondamentales entre les idées et les sensations qui, sous plusieurs rapports, semblent tenir le milieu entre les phénomènes physiques et ceux de l'entendement.

(2) Nous comprenons sous cette dénomination et le principe pensant, et le principe sensitif (l'âme des bêtes par conséquent); soit que ces deux principes, dans l'homme, n'en fassent qu'un en réalité, soit qu'ils forment deux principes, deux êtres distincts, soit enfin, deux modifications différentes d'un même principe : ce que nous n'avons pas besoin de prendre en considération dans l'objet qui nous occupe.

et que d'ailleurs une pareille analogie, lorsqu'elle existe, ne doit pas tirer à conséquence, c'est-à-dire, qu'on ne pourrait pas s'en prévaloir pour expliquer ceux-ci par ceux-là, ni, bien moins encore, pour conclure de la nature des uns à celle des autres.

Comme il est certain cependant que les phénomènes de l'âme ne sont que des changements, des modifications dans cette substance, de même que les phénomènes matériels ne sont aussi que des modifications, des changements dans la substance des corps, bruts ou organisés; que d'ailleurs la différence de nature que nous reconnaissons entre ces deux ordres de phénomènes, et qui dérive de celle qui existe entre ces substances elles-mêmes, n'empêche pas l'analogie d'être vraie : il doit nous être permis de chercher, et d'établir s'il est possible, une formule qui puisse les représenter, les exprimer tous, et en rendre l'explication plus simple, plus claire et plus exacte; mais surtout empêcher par là que l'on ne confonde désormais, comme on l'a fait trop souvent, les *phénomènes* de l'âme, ou plus généralement, d'une substance, quelle qu'elle soit, avec ses *propriétés*.

IV. Nous avons dit qu'un phénomène est un changement que subit une substance, que c'est le passage de quelqu'une de ses manières d'être (ou d'agir) à une autre qu'elle n'avait pas (ou ne manifestait pas) auparavant. Or on peut toujours concevoir ou supposer, quand elle est susceptible de l'acquiescer, que cette seconde manière d'être s'y trouvait en puissance, ou virtuellement, en sorte que le phénomène consiste en ce qu'elle est mise en évidence (par une cause quelconque), et passe ainsi de la puissance à l'acte, de la virtualité à l'actualité.

Ce qui constitue le phénomène, ce n'est pourtant pas, à proprement parler, cette dernière manière d'être en tant qu'elle se manifeste actuellement; celle-ci n'en est que le résultat, ou la suite; c'est, encore une fois, le passage de l'une à l'autre, c'est, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'opération

qui fait naître ou qui amène la dernière. Si, par exemple, un corps passe de l'état solide à l'état liquide, le phénomène consiste en ce que le solide se liquéfie, en ce qu'il fond : ce qui le constitue, ce n'est donc pas la liquidité elle-même, c'est la liquéfaction, c'est la fusion ; c'est, pour nous exprimer d'une autre manière, la *fusibilité en acte*, c'est-à-dire la fusibilité se manifestant sous cette forme phénoménale appelée fusion.

Avant d'aller plus loin, nous ferons observer qu'il existe une différence fondamentale entre les mots *fusibilité* et *liquidité*, ce dernier n'exprimant que l'état présent d'un corps liquide, et non la propriété qu'aurait un corps de se liquéfier ou de fondre, tandis que c'est précisément le contraire du mot fusibilité. Et ce qu'il est bon de remarquer aussi, c'est : 1° que les mots liquéfaction et liquéfiable sont synonymes de fusion et fusible, mais que les mots liquidité et fusibilité n'ont point de synonymes ; 2° que les mots liquidité, liquéfaction, ont pour opposés solidité, solidification ; mais qu'il n'y a point de terme opposé qui réponde à celui de fusibilité, ou qui exprimerait la propriété qu'ont la plupart des corps liquides de devenir solides.

Cette pauvreté de la langue pourrait nous mettre dans l'embarras et nous obliger d'avoir recours à des circonlocutions, si nous voulions appliquer à d'autres propriétés et phénomènes ce que nous avons dit de la fusibilité et de la fusion. Mais il est facile de généraliser le fait, ou plutôt d'exprimer le fait en général, du moins si l'on adopte les explications qui précèdent, en disant qu'un phénomène est toujours la manifestation actuelle d'une propriété quelconque, une propriété qui passe de la virtualité à l'actualité.

Dans un sens plus étendu mais moins rigoureux, on pourra dire aussi qu'un phénomène est ou une propriété qui *passé*, ou une manière d'être qui *a passé* de la puissance à l'acte, suivant que l'on considérera le phénomène ou en lui-même, ou dans son résultat, c'est-à-dire dans la seconde manière d'être ; comme on peut le faire en certains cas, ainsi que nous allons l'expliquer.

Vu que, la plupart du temps, nous n'avons aucune idée précise de ce qui sépare deux propriétés transitoires, ou manières d'être, consécutives, que nous manquons d'expression pour la représenter; que, par exemple, bien que nous ayons des idées tout aussi claires de l'opacité et de la transparence, que de la liquidité et de la solidité, nous n'avons aucun terme pour exprimer le passage de l'une à l'autre, ou de l'idée confuse que nous en avons, aucun terme qui réponde à ceux de liquéfaction et de solidification : nous donnons souvent, en effet, par une extension du mot, le nom de phénomène à la seconde manière d'être, surtout lorsqu'elle est tout à fait transitoire, ou qu'elle n'est pas même de nature à pouvoir durer : et cela avec d'autant plus de raison, semble-t-il, que c'est cette seconde manière d'être qui caractérise la nature du phénomène, et qu'elle en est la suite nécessaire. Dire qu'un corps est fusible, ou qu'il a la propriété de devenir liquide, c'est dire, en quelque sorte, que la liquidité y existait elle-même virtuellement, ou en puissance. Si donc nous considérons le phénomène dans son résultat, nous pourrions concevoir que cette propriété virtuelle a passé de la puissance à l'acte; et si nous le considérons en lui-même, nous dirons alors que c'est la fusibilité qui se manifeste actuellement sous cette forme phénoménale appelée fusion (ce qui est plus exact). Mais de quelque manière qu'on l'entende, il sera toujours vrai que le phénomène n'est rien de plus que l'une ou l'autre des propriétés de la substance modifiée, en tant qu'elle se révèle à nous de l'une ou de l'autre façon.

Ajoutons à ce qui précède, que, le plus souvent, lorsqu'une substance passe ainsi d'un état à un autre, on ne voit ni ne conçoit rien de *réel* entre les deux états; d'autant que ce passage est de sa nature instantané. Si le phénomène de la fusion a toujours une certaine durée, cela provient : d'une part, de ce qu'il est *quelquefois* susceptible de plus et de moins, en ce sens qu'alors le corps solide ne devient liquide qu'en passant successivement par différents degrés de mollesse; et d'une autre part, de ce que la fusion ne s'opère

jamais sur toutes les parties du corps en même temps : mais sans ces deux circonstances, il serait instantané, comme, du reste, il paraît devoir l'être dans chacun des phénomènes simples dont se compose le phénomène total, ou la fusion considérée dans son ensemble. Or, s'il en était ainsi, on ne saurait concevoir, il n'existerait, en effet, aucune réalité intermédiaire entre les deux états consécutifs de solidité et de liquidité : pas plus qu'il n'y en a entre le repos et le mouvement d'un corps dur qui passe instantanément de l'un à l'autre de ces états par le choc d'un autre corps dur. Le passage instantané du repos au mouvement ou du mouvement au repos semble être le véritable type, et c'est ce qui donne l'idée la plus claire des phénomènes matériels en général considérés dans leur principe et dans leur essence, ou en eux-mêmes. Comme, d'ailleurs, tous les corps sont inertes, et par suite, mobiles, c'est-à-dire doués de mobilité (1), de la propriété de pouvoir être mus, ou plus généralement, changer de vitesse ou d'état, on peut aussi considérer la continuation du mouvement actuel, ou le mouvement en lui-même, comme une manière d'être, qui se trouvait en puissance, ou virtuellement, dans la mobilité du corps en repos.

Il est quelquefois extrêmement important, *en physique*, de distinguer du phénomène la manière d'être qui en est la suite, par exemple le mouvement que conservent les corps en vertu de leur inertie et sans autre cause, du simple passage du repos au mouvement, produit par une cause instantanée. Mais cette distinction est sans importance et presque imperceptible, si même elle existe, en ce qui regarde les idées, qui, n'ayant aucun caractère de permanence, se confondent avec les phénomènes qui les ont amenés; en sorte que ce sont elles qui pour nous les constituent. Comment, en effet, distinguer l'idée elle-même de son *apparition*, qui seule, à la rigueur, cons-

(1) Dans le langage ordinaire, un corps *mobile* est un corps actuellement en mouvement; mais ce n'est pas dans ce sens impropre que nous prenons ici les mots *mobile* et *mobilité*.

titue le phénomène ? Je réponds par là à une observation qui m'a été adressée dans une autre occasion, savoir, que les idées ne sont que des *états* de l'âme ; ce que je ne nie point du reste.

On voit, d'après cela, dans quel sens nous entendons, ou comment nous nous croyons autorisés à dire, que les sensations, les sentiments, les idées, les volitions, sont des *phénomènes* de l'âme.

Admettons cependant qu'une idée, par exemple, soit une manière d'être, un état transitoire de l'âme pensante : attendu que nous ignorons absolument comment elle s'est formée, comment l'âme a passé soit d'une idée à une autre, soit, si cela est possible, de l'absence de toute idée à celle qui l'affecte actuellement ; que nous n'avons point de terme pour exprimer ce passage, ou ce changement ; que cette idée caractérise la nature de cette opération, ou de ce phénomène, et qu'elle en est au moins le résultat, ou la suite : nous appelons, tous, phénomène l'idée elle-même ; et nous y sommes d'autant mieux fondés, que nous avons conscience, et n'avons conscience que de cette idée ; et qu'il n'y a de phénomènes pour l'âme que les seules choses dont elle a conscience ; que c'est par là seulement qu'elles se révèlent à nous, qu'elles existent pour nous. Joignez à cela, qu'il n'en est pas du passage d'une idée à une autre, comme de celui de l'état solide à l'état liquide ; en ce que la première idée pourrait subsister avec la seconde, et en être elle-même la cause, du moins indirecte. Or, ainsi que nous le verrons ailleurs, elle ne pourrait l'être qu'à titre de *phénomène*. Mais, de quelque manière qu'on envisage les choses, et que l'entendement soit considéré ou comme une propriété unique, ou comme une collection de propriétés, permanentes ou transitoires, naturelles ou acquises, il est certain que, de toute façon, une idée qui se présente à l'esprit n'est que l'entendement ou qui *passé*, ou qui *a passé* de la puissance à l'acte, qui se manifeste soit directement soit indirectement sous cette forme d'idée. On peut dire la même chose

de la sensation, du sentiment et de la volition de l'âme, par rapport à la sensibilité physique, à la sensibilité morale, et à la volonté.

Ma formule générale sera donc celle-ci : *Tout phénomène est une propriété en acte ; toute propriété est un phénomène en puissance.* Et cette formule peut s'appliquer à tous les phénomènes possibles, quelle que soit la diversité de leur nature, ou de celle des substances auxquelles ils appartiennent. Ce qui se conçoit sans peine, puisque en définitive ils ne sont tous que des modifications, des changements qui surviennent dans ces substances, et des manifestations actuelles de ces changements, ce qui doit naturellement nous faire conclure qu'elles ont la propriété de changer ainsi, de subir ces modifications.

V. Ce sont les phénomènes, c'est-à-dire ou les modifications passives qu'une substance éprouve, ou les actions qu'elle exerce, qui nous révèlent les propriétés dont elle est douée, ou qui la constituent : et, à la rigueur, nous n'apercevons jamais, soit directement en nous, par le sens intime, soit indirectement hors de nous, que des phénomènes. Je dis *indirectement* hors de nous, parce que nous n'apercevons directement que ce qui se passe en nous, et nous n'apercevons, même en nous, que des phénomènes, jamais les propriétés qu'ils impliquent, telles que la sensibilité, l'entendement, la volonté. Les corps, soit séparément, soit en rapport les uns avec les autres, agissent sur nous de différentes façons, et il en résulte autant de phénomènes internes, autant de modifications de notre sensibilité d'abord. Par ces phénomènes internes, nous *jugeons* des phénomènes extérieurs, et nous *concluons* de l'existence de ceux-ci à celle des propriétés qu'ils supposent. Lorsque notre sensibilité est modifiée d'une manière et puis d'une autre par un même corps, nous en inférons qu'il change ou qu'il a changé : mais ce changement lui-même, ou ce phénomène, nous ne le voyons pas directement, à proprement parler.

Une substance qui n'agit actuellement sur nous par aucune de ses propriétés et sur laquelle nous ne pouvons agir actuellement, est donc pour nous comme si elle n'était pas. Mais, en elles-mêmes, une propriété ou une substance n'ont pas besoin pour exister de se manifester par quelque phénomène ; au lieu qu'un phénomène suppose nécessairement l'existence d'une propriété quelconque, et, par suite, d'une substance. Les vibrations sonores qui viennent frapper nos sens ne seraient point possibles sans un *corps* doué d'*élasticité* ; mais ce corps et cette élasticité peuvent subsister sans se manifester par des vibrations, ni par aucun autre phénomène. Qu'on ne s'imagine donc pas que les propriétés des corps, ni celles de l'âme, ne soient que de simples dispositions sans aucune réalité, ou que ces dispositions n'aient rien de réel, et moins encore que ces propriétés cessent d'être ou d'exister avec les phénomènes qui les révèlent, ou par lesquels elles se manifestent. S'il en était ainsi, on ne voit pas pourquoi, soumis aux mêmes causes, le marbre ne fondrait pas comme le plomb, ou pourquoi le plomb ne vibrerait pas comme le bronze. Cette observation est beaucoup plus importante qu'on ne pourrait le penser : nous y reviendrons en parlant de la cause conditionnelle d'un phénomène.

CHAPITRE II.

Des causes efficientes et conditionnelles des phénomènes.

§ 1.

De la cause efficiente.

1. Lorsque deux phénomènes se suivent immédiatement, ou plutôt coexistent, et que de l'existence de l'un dépend celle de l'autre, on donne le nom de *cause efficiente* ou de *cause productrice* au phénomène dont l'autre dépend, et à celui-ci le nom d'*effet*.

Une *cause*, proprement dite, est donc un phénomène considéré relativement à l'effet qu'il produit, et un *effet* est un phénomène considéré relativement à sa cause, ou en tant qu'il dépend d'une cause.

Il suit de cette définition, qu'il n'y a point de cause sans effet, ni d'effet sans cause.

Mais il ne s'ensuit pas, et il n'est pas vrai, que tout phénomène soit cause, ou du moins soit nécessairement cause, ou produise nécessairement un effet; et il ne s'ensuit pas non plus, quoiqu'il soit vrai sans doute, que tout phénomène est un effet, ou dépend nécessairement d'une cause.

Toute cause efficiente consiste dans l'*action* de quelque substance. On donne alors à cette substance le nom d'*agent*, et quelquefois aussi, mais improprement, le nom même de cause.

Nous disons qu'une substance *agit* sur une autre, lorsque celle-ci éprouve une modification quelconque, et que nous attribuons cette modification à la présence ou à l'existence de la première.

Lorsque cette modification n'est qu'un simple changement

dans l'état de mouvement ou de repos local d'une substance matérielle, c'est-à-dire un passage du mouvement au repos, du repos au mouvement, d'une vitesse ou d'une direction à une autre, et que l'action ou la cause qui produit un pareil changement n'est que l'impulsion d'une autre substance matérielle, cette impulsion prend le nom d'action mécanique.

Les corps peuvent, en apparence du moins, et il en est de même des atomes de la matière, agir les uns sur les autres : soit par affinité et près du point de contact, comme cela paraît avoir lieu dans les actions chimiques ; soit par attraction à toute distance, ainsi qu'on le conçoit ou l'imagine dans l'action réciproque ou des corps électrisés, ou de la terre et des corps placés dans son voisinage, ou des sphères que le Créateur a semées dans l'espace. L'âme aussi peut agir, en vertu de sa volonté, sur les organes du mouvement, et par leur intermédiaire sur les objets extérieurs. Enfin, ceux-ci peuvent, à leur tour, par l'intermédiaire de l'organisme, agir sur l'âme, mais sans que nous sachions, sans que nous puissions même comprendre de quelle manière, ou en vertu de quel principe. Sous ce rapport, comme sous tant d'autres, on doit reconnaître encore une différence essentielle, fondamentale, immense, entre l'esprit et la matière.

Toute action suppose, dans la substance qui l'exerce, une propriété qui en détermine la nature.

Cette propriété, en tant qu'on la considère par rapport à l'effet qui en dépend, et lorsque cet effet est une production ou une destruction de mouvement, ou bien encore une simple tendance au mouvement, est, en général, ce que l'on nomme *force*. Et la force mécanique est la propriété en vertu de laquelle un corps exerce une action mécanique sur un autre corps, et produit un changement dans son état de mouvement ou de repos. Cette propriété est l'impénétrabilité de la matière, qui du reste ne peut agir par impulsion et résistance, ou comme force mécanique, qu'autant qu'elle est elle-même mise en jeu par le mouvement respectif des corps.

L'attraction est une force matérielle, mais non mécanique. La volonté, en tant qu'elle agit sur les muscles, sur les organes du mouvement et de la voix, en tant qu'elle peut produire ou détruire du mouvement dans le corps, est une véritable force, quoique immatérielle. Mais, l'âme n'étant pas elle-même susceptible de mouvement, les propriétés des corps en vertu desquelles ils agissent sur elle ne peuvent pas être considérées comme des forces.

Toute force est propriété, mais toute propriété n'est pas une force : l'une diffère de l'autre, comme l'espèce du genre. De même toute force *en acte* est cause, mais cela n'est point réciproque.

II. Il arrive souvent que telle action, ou telle cause, que nous remarquons, est séparée de tel effet que nous remarquons aussi, par une suite de phénomènes auxquels nous ne faisons aucune attention ou que nous n'apercevons même pas, et dont chacun est à la fois effet et cause; en sorte qu'il y a presque toujours un certain intervalle de temps entre la seule cause et le seul effet que nous apercevons : d'où il nous semble, en général, que toute cause est antérieure à son effet.

Mais en examinant les choses de plus près, nous nous convainçons que l'action et la modification, ou en d'autres termes, que la cause et son effet *immédiat* existent toujours simultanément, ou ne peuvent être séparés par aucun intervalle appréciable, en un mot, qu'ils se *touchent* à la rigueur, s'ils ne *coincident* pas, et qu'il serait contradictoire qu'il n'en fût pas ainsi : car si la cause existait, *comme telle*, avant l'effet qu'elle produit, il y aurait, au moins pendant un instant, une cause sans effet; et si l'effet se manifestait avant sa cause, ou continuait de se manifester lorsque sa cause n'existe plus ou cesse d'agir, il y aurait un effet sans cause : ce qui serait contraire à la définition que nous avons donnée de ces deux termes.

Nous croyons concevoir, à la vérité, que la cause est an-

térieure à l'effet, parce qu'il nous semble que la cause doit *d'abord* exister pour produire *ensuite* son effet : mais, outre que ce n'est là, tout au plus, qu'une antériorité logique, et non une antériorité réelle, ou chronologique, nous pourrions dire avec tout autant de *raison*, qu'une cause ne peut être considérée comme telle qu'*après* avoir produit un effet quelconque. La vérité est que la cause efficiente, son effet immédiat et la production de celui-ci, existent simultanément dans le même instant indivisible; ce que l'on comprendra peut-être mieux par cette comparaison : Un maître a pu exister, comme homme, avant son valet (ou réciproquement celui-ci avant le premier); mais le maître et le valet ne peuvent commencer d'exister, *comme tels*, l'un avant l'autre, ni l'un sans l'autre.

Au reste, le rapport de causalité, ou de la cause à l'effet, n'est pas plus un rapport de coexistence qu'un rapport de succession; c'est un rapport de *dépendance* (bien que la nature de celle-ci soit pour nous un mystère) : seulement, il suit de là même, que la cause et l'effet coexistent nécessairement. Lors donc qu'il nous arrive de dire qu'un effet succède à sa cause, c'est que nous entendons parler, non de l'effet immédiat, mais de celui qu'amène graduellement, par une série de modifications insensibles ou sans importance, telle cause qui seule est l'objet de notre attention : ou bien encore, c'est que l'on donne improprement le nom d'effet à une *manière d'être* que la substance a reçue et qu'elle conserve naturellement, jusqu'à ce qu'une cause contraire à celle qui l'a fait naître vienne la détruire ou la modifier.

§ 2.

De la cause conditionnelle.

I. Un phénomène ne dépend pas seulement de sa cause productrice, ou efficiente, mais encore de certaines circon-

stances ou *conditions* internes, qu'on désignait autrefois, quand on voulait bien les prendre en considération, sous le nom très-impropre (surtout lorsqu'il s'agit de l'âme) de cause *matérielle*, auquel j'ai cru devoir substituer celui de cause *conditionnelle*. Ce n'est pas là, du reste, une *cause*, à proprement parler.

Je nomme donc cause conditionnelle d'un phénomène, l'ensemble de toutes les conditions internes, et avant tout, ou pour mieux dire, seulement, la propriété qu'il suppose dans la substance passive, dans le sujet, ou le patient; propriété qui peut être elle-même modifiée par les autres circonstances, mais que, de toute manière, le phénomène implique nécessairement : car celui-ci n'est pas autre chose que cette propriété, à tel ou tel degré, en tant qu'elle se manifeste actuellement sous l'influence ou l'action d'une cause efficiente. De sorte que l'on peut toujours concevoir que le phénomène existait virtuellement, ou en puissance, dans sa cause conditionnelle.

Ainsi, par exemple, la *fusion* d'un corps, par l'action de la chaleur, suppose nécessairement que ce corps était *fusible* (plus ou moins, ce qui dépendait sans doute de quelques propriétés accessoires, ou autres conditions internes). Or c'est cette propriété en général, la *fusibilité*, que j'appelle cause conditionnelle, ou condition nécessaire de la fusion. Et je dis que ce phénomène, la fusion, n'est que la fusibilité en acte, et que, par conséquent, avant d'apparaître, il existait virtuellement dans cette propriété.

Bien que cela soit aussi simple qu'évident, comme c'est là un de mes principes fondamentaux en philosophie, et que j'y attache une très-grande importance, j'entrerai à cet égard dans quelques détails.

Tout phénomène est une modification actuelle produite dans une substance par l'action d'une autre substance (à moins que la première n'ait la faculté de se modifier elle-même); et la nature d'un phénomène dépend tout aussi bien de la manière d'être, ou des propriétés passives de la substance

qui subit cette modification, que de la manière d'agir de celle qui la produit.

Toute modification, tout changement, tout phénomène a donc deux causes : l'une qui est dans l'agent et que l'on nomme cause *efficiente*, ou *productrice*, c'est la cause proprement dite ; l'autre qui est dans le sujet, ou le patient, et que j'appelle cause *conditionnelle* : et, je le répète, de la nature de ces deux causes dépend celle du phénomène.

Qu'un même corps, considéré dans une seule de ses propriétés, ou sous une seule de ses faces, soit soumis successivement à l'action de divers agents, à plusieurs causes productrices différentes, il en résultera tout autant de modifications, ou de phénomènes, et les différences qui distingueront ceux-ci les uns des autres ne dépendront que de celles de leurs causes efficientes. Mais qu'une même cause productrice, ou efficiente, agisse sur différents corps ou sur les diverses propriétés d'un même corps, les différences qui existeront entre les phénomènes ne dépendront alors que de celles de leurs causes conditionnelles, c'est-à-dire des dispositions, des états transitoires et des propriétés permanentes des corps sur lesquels la cause efficiente agit. D'où il suit, avec évidence, que les deux causes contribuent également à la nature comme à l'existence de l'effet produit. C'est ainsi que le son dépend tout à la fois et des vibrations de l'air, qui en sont la cause productrice, et du sens de l'ouïe, qui en est la cause conditionnelle.

Il ne faut donc pas soutenir, comme l'a fait Descartes (dans une démonstration de l'existence de Dieu), en dépit d'une observation très-juste de Gassendi, qu'un phénomène existe tout entier dans sa cause efficiente, et qu'il ne saurait être plus *parfait* que cette cause. D'où il résulterait que les *sensations* des sons et des couleurs ne sauraient être plus parfaites que les *vibrations* de l'air ou de l'éther, et qu'elles existaient tout entières dans ces vibrations, ou, pour mieux dire, dans l'action que ces fluides exercent sur nos sens par leurs vibrations. Non-seulement elles n'y existaient pas tout

entières, mais elles n'y existaient pas du tout, quoique leur manifestation et leur nature en dépendent. Je crois l'opinion de Descartes primitivement fondée (s'il ne confond pas la cause avec l'agent) sur l'idée fausse que l'on s'est faite de la communication du mouvement, qu'on se représente alors comme un fluide transmis d'un corps à l'autre; tandis que ce phénomène, qui d'abord existait en puissance dans sa cause conditionnelle, la *mobilité*, ne fait que passer de la puissance à l'acte par le choc d'un autre corps. C'est ainsi que nos sensations, au lieu de nous être données toutes faites par les objets matériels, existaient virtuellement en nous, à titre de propriétés, et ne font que se manifester sous l'influence des causes extérieures, bien que leurs différences spécifiques dépendent de celles de ces mêmes causes, qui, du reste, ne leur ressemblent en aucune façon : ce qui n'empêche pourtant pas que nos sensations, ou du moins nos idées sensibles, ces modifications de l'âme immatérielle, ne soient entre elles, ce que sont entre eux les agents matériels qui les produisent indirectement par leur action sur nos sens.

Nos idées, nos sentiments, nos sensations, en un mot tous les phénomènes qui se passent dans notre âme, ont immédiatement ou ont eu originairement leurs premières causes hors de nous, et ces causes résident dans les corps ou dans les rapports directs ou médiats, prochains ou éloignés, qui se trouvent entre eux; soit que nous les considérons comme objets purement matériels, soit comme êtres vivants, intelligents ou moraux. Mais comment apercevrons-nous ces rapports, comment ces objets agiraient-ils efficacement sur nous, si nous n'étions pas constitués de manière à recevoir, à sentir et à connaître leur action? Ces phénomènes, quoique produits originairement ou actuellement, indirectement ou immédiatement, par des causes extérieures, ont donc leurs causes conditionnelles dans l'âme même, ou pour mieux dire, dans certaines propriétés de l'âme, qui préexistent à ces phénomènes et devancent toute sensation et toute idée.

A la vérité, ses propriétés se développent, s'étendent et se fortifient elles-mêmes par l'exercice; mais comment pourraient-elles être mises en jeu, si déjà elles n'existaient pas? L'enfant qui vient de naître ne sait point encore marcher; mais l'apprendrait-il jamais, s'il n'était pas conformé pour cela? Ici, on peut le dire, il n'y a que le premier pas qui coûte, et ce premier pas serait absolument impossible, si l'homme n'était pas naturellement doué de la puissance de se mouvoir, de la faculté locomotive. Or il en est de même de la marche de l'esprit. Toutes nos idées, toutes nos connaissances sont acquises, il est vrai; mais jamais nous n'aurions pu ni acquérir aucune idée, ni éprouver aucun sentiment, si l'âme, de sa nature, n'était pas douée de certaines propriétés ou facultés qui distinguent l'homme de la brute et surtout des êtres inanimés. Toute propriété ou faculté de l'âme est donc innée et tient à son essence même : quoiqu'il soit vrai de dire que, sans une cause quelconque, cette propriété ne se manifesterait sous aucune forme, ou par aucun phénomène.

Le phénomène n'est que la propriété elle-même mise en évidence par une cause proprement dite. La propriété peut donc, sans se manifester, exister avant et après le phénomène actuel. Soutenir que le phénomène peut être avant la propriété qui en est la cause conditionnelle, et qu'il peut faire naître ou engendrer cette propriété, ce serait dire que l'effort d'un ressort bandé peut produire l'élasticité, au lieu qu'il est évident que ce phénomène, ou cet effort, suppose déjà l'élasticité dans le corps sur lequel la cause efficiente agit.

II. On reconnaît le *phénomène* à ce qu'il se montre actuellement; qu'il dépend toujours d'une cause efficiente, ou productrice, soit instantanée, soit permanente ou renouvelée, suivant qu'il est lui-même instantané ou continu; et qu'il a, de sa nature, une durée finie, quoiqu'il puisse se renouveler indéfiniment et sans interruption : tandis que la

propriété, comme la substance à laquelle elle appartient, a, par elle-même, une durée permanente, tout à fait indépendante des causes qui peuvent la mettre en jeu, en évidence; et surtout qu'elle n'a pas elle-même besoin de cause pour subsister. A ce dernier égard, on peut en dire autant de certaines manières d'être transitoires, qui, d'ailleurs, peuvent *commencer* par une cause et *finir* par une autre.

Ainsi, il ne faut pas confondre les phénomènes de l'âme avec les propriétés ou facultés de l'âme, qui en sont les causes conditionnelles : la sensation, avec la sensibilité physique; le sentiment en général, avec la sensibilité morale; le *sentiment* du juste ou de l'injuste, avec le *sens* du juste et de l'injuste, ou le sens moral proprement dit; l'idée du juste et de l'injuste, ou toute autre idée de rapport, avec le jugement ou la conception; le souvenir, avec la mémoire; l'attention, *action* de l'âme, avec l'attention (ou l'attentivité) *faculté* de l'âme, en vertu de laquelle cette action s'exerce ou est possible; la volition, avec la volonté; et ainsi du reste. Les métaphysiciens n'ont pas suffisamment distingué ces choses, et de là proviennent les erreurs, la confusion ou l'obscurité qui se trouvent dans quelques-uns de leurs écrits.

Il ne faut pas, non plus, confondre l'idée proprement dite, l'idée qui se présente à l'esprit, qu'elle s'y montre ou non pour la première fois, avec l'idée acquise mais qui n'est pas actuellement présente à la mémoire. Celle-ci, vu sa permanence d'un côté, et sa non-manifestation de l'autre, pourrait être considérée comme une simple manière d'être, mais une manière d'être *acquise*, ou amenée par une cause; comme une propriété contingente, non inhérente à l'âme, et qui aurait aussi besoin, pour se manifester de nouveau, ou repasser de la puissance à l'acte, d'une cause quelconque, sinon productrice, ou efficiente, du moins reproductrice, sans qu'il fût d'ailleurs nécessaire que cette cause fût semblable à celle qui avait d'abord produit cette idée, ou amené cette manière d'être particulière; par la raison peut-être que

celle-ci, différente en cela des propriétés générales, ne peut jamais se manifester que sous une seule et même forme, celle qu'elle avait d'abord. Nous pourrions comparer cette manière d'être, ou cette idée permanente et latente, à un tableau caché par un voile ; de sorte que, pour avoir ce tableau devant les yeux, il ne serait pas besoin de le refaire, de le peindre de nouveau, il suffirait de faire disparaître, par un moyen quelconque, le voile qui le masquait.

Concevez maintenant qu'une telle peinture (ou que l'idée qu'elle représente dans notre comparaison), au lieu d'avoir été originairement produite par une cause efficiente, ait été faite, ou mise dans l'âme, par la nature elle-même, et à notre insu, avant même que nous fussions nés ; vous aurez dans cette peinture une image assez fidèle de ce que certains philosophes entendent par une idée innée, idée qui, du reste, pourra, disent-ils, comme cela se conçoit, en effet, ne jamais se présenter à l'esprit ou ne s'y présenter que fort tard.

Dans tous les cas possibles, une idée actuelle, ne fut-elle ou qu'un simple souvenir, ou qu'une première apparition d'une idée innée, est un phénomène, puisque l'âme est réellement modifiée, du moment qu'elle en est affectée, et, par conséquent, elle implique une cause efficiente.

Cette cause, je ne puis la trouver que dans quelque autre idée antérieurement acquise, ou plus généralement dans un phénomène antérieur. De toute manière, l'expérience prouve que la cause d'un souvenir, d'une idée renouvelée ou reproduite, n'est pas, ou peut ne pas être la même que celle qui l'avait d'abord produite, c'est-à-dire, n'avoir aucun rapport avec la chose même dont on a le souvenir ou l'idée. En est-il ainsi à l'égard de la première apparition des idées que l'on suppose innées ? C'est ce que nous examinerons ailleurs.

Les idéologues ne croient pas devoir faire intervenir dans la production des phénomènes de toute nature, leurs causes conditionnelles, je veux dire les propriétés qu'ils

impliquent, et dont on ne tient aucun compte : du moins semblent-ils ne pas admettre que les phénomènes existent en puissance dans ces propriétés et qu'ils n'en sont que des formes, qu'ils ne sont que ces propriétés en acte, en évidence ; ou peut-être n'y ont-ils pas songé.

Quant aux causes efficientes, ou productrices des phénomènes de l'âme, et notamment des idées, elles ne résident pas, suivant eux, dans des idées, dans des phénomènes antérieurs ; ces phénomènes, ces idées antérieurement acquises, n'en seraient que ce qu'ils appellent les causes *occasionnelles*, et c'est l'âme elle-même qui produit toutes ses idées. Il me semble entrevoir dans ces opinions une théorie assez vague, moins explicite, moins complète que la mienne et, en tout cas, fort différente, du moins en apparence. C'est ce que je veux essayer d'approfondir, et ce sera l'objet du chapitre suivant.

Attendu que je me trouverai naturellement ainsi dans le cas de parler encore des causes conditionnelles et productrices des phénomènes de l'âme, ne fût-ce que pour éclairer quelques points obscurs et prévenir des objections ; que j'examinerai plus loin et très-soigneusement, en la réfutant, la doctrine des idées innées ; et que dans mes Principes de métaphysique (ou le livre III^e de ces Essais), je traiterai spécialement de la cause efficiente en général, ainsi que de l'origine de l'idée même de cause : je n'en dirai pas ici davantage sur ce sujet. Mais je ne puis me dispenser, avant d'en aborder un autre, de rapporter, avec ma réponse, une objection spécieuse faite contre les causes conditionnelles, telles que je les envisage, par un écrivain qui paraît être partisan du sensualisme de Condillac.

« L'auteur commence, dit-il, par la définition de la cause conditionnelle, qu'il distingue avec soin de la cause efficiente : celle-ci est, comme tout le monde le sait, celle qui produit un effet ; la cause conditionnelle, qu'on a quelquefois appelée *matérielle* ou *potentielle*, est l'ensemble des conditions sans lesquelles un phénomène ne pourrait avoir

lieu. La chaleur est ainsi la cause *efficiente* de la fusion du plomb; mais la fusibilité en est la cause *conditionnelle*. Rien de plus simple que cette distinction. M. Gruyer en conclut qu'on peut dire qu'un phénomène existe virtuellement dans sa cause conditionnelle, et c'est ce que je ne lui passerai pas. Un phénomène qui n'est pas produit n'existe pas du tout. Dire qu'il *existe en puissance*, c'est lui donner par l'expression une réalité qu'il n'a pas et ne peut avoir; c'est se laisser prendre aux mots et s'abuser soi-même. — « Il est vrai que nous sommes assez portés à employer cette forme de langage; les logiciens disaient autrefois : *Ab actu ad posse valet consequentia*, ce qui signifie que si une chose est actuellement c'est qu'elle était possible; ainsi la possibilité serait antérieure à l'acte. Mais c'est là une erreur qu'on s'explique facilement, quand on veut réfléchir que la possibilité n'est rien du tout, ou, ce qui est la même chose, que c'est une idée négative : c'est l'absence des obstacles; or une absence est un pur néant. » (*Revue de l'Instruction publique*, 9 août 1844.)

— ... On ne peut pas confondre la simple *possibilité* avec le *pouvoir*, avec la faculté, l'attribut, la propriété. Toutefois, si l'on veut ne se servir que du premier de ces termes, je ne m'y oppose point, car je n'aime pas à disputer sur des mots; pourvu que l'on s'explique bien sur le sens qu'on y attache. Mais alors il faudra soigneusement distinguer la possibilité externe, qui résulte, en effet, de l'*absence* de tout obstacle, d'avec la possibilité interne, qui suppose la *présence* ou l'existence réelle de telle ou telle propriété ou faculté. Je conviendrai avec le critique, quant à la première, qu'elle n'est rien du tout, qu'elle n'est qu'un néant. Mais pour la seconde, non-seulement elle est quelque chose, mais elle est *tout* relativement au phénomène que l'on considère. L'*impossibilité* externe, au contraire, qui suppose l'existence de quelque obstacle, est quelque chose de très-réel, ou du moins quelque chose de positif; tandis que l'*impossibilité* interne, qui résulte de la non-exis-

tence de telle ou telle propriété, n'est qu'un pur néant.

Supposé qu'on parlât bon français, en disant qu'un arbre n'a pas la *possibilité*, ou est dans l'impossibilité de sentir (pour exprimer qu'il n'en a pas le *pouvoir*, la faculté, la propriété); il est du moins évident qu'il ne s'agirait point ici d'une impossibilité externe; car ce ne sera pas à cause de quelque obstacle, comme serait, par exemple, l'épaisseur de son écorce, que l'arbre ne pourra sentir : ce sera par une impossibilité interne, ou parce qu'il sera dépourvu de toute sensibilité.

Il me semble que les mots possibilité et impossibilité ne peuvent s'appliquer à des personnes ou des choses qu'autant qu'elles ont déjà telle ou telle propriété ou faculté. Ainsi, quand on dit d'un animal qui a des entraves aux jambes, qu'il est dans l'impossibilité de marcher, c'est que par là même on suppose qu'il en a la faculté (quoique l'exercice de cette faculté ne soit pas *possible* dans ce cas). De même, si l'on disait d'une cloche d'airain enveloppée de coton, qu'elle est dans l'impossibilité de vibrer, ou de rendre des sons, c'est que l'on supposerait qu'elle en a la propriété. Mais s'exprimerait-on d'une manière convenable, en disant d'une cloche de plomb, même librement suspendue et garantie de tout obstacle, qu'elle est dans l'*impossibilité* de vibrer, pour dire qu'elle n'en a pas le *pouvoir*, qu'elle n'a pas cette propriété? En tout cas, il est évident que l'impossibilité de rendre des sons, résulterait : dans cette dernière, de l'*absence* de telles ou telles propriétés internes, et dans la première, de la *présence* de tel ou tel obstacle externe.

Il est à remarquer, d'ailleurs, que si la *possibilité*, comme on le dit, n'était rien qu'un pur néant, il s'ensuivrait que l'*impossibilité*, qui est tout le contraire, devrait être, et être seule, quelque chose de réel, ce qui paraît absurde.

Après avoir établi cette importante distinction, je conviendrais sans peine que, quand on dit d'une chose qu'elle existe virtuellement, ou en puissance, on ne dit rien par là sinon que son existence est possible. Mais il est clair comme le

jour, qu'il ne s'agit alors que d'une possibilité interne, résultant de telle ou telle propriété, et non d'une possibilité externe, ou de l'absence de tout obstacle.

Or, évidemment, cette possibilité interne, ou cette propriété, est antérieure à l'acte, ou au phénomène : et c'est par là, pour le dire en passant, que tombe le sensualisme de Condillac.

« Un phénomène qui n'est pas produit, dit notre critique, n'existe pas du tout. »

C'est une erreur. Un phénomène qui n'est pas produit n'existe sans doute pas comme tel ; ou ce qui est la même chose, la propriété qu'il suppose n'existe pas sous telle ou telle forme phénoménale : car le phénomène n'est qu'une propriété en acte, une propriété qui se manifeste sous cette forme. Or, si le phénomène n'est que la propriété en acte, réciproquement la propriété n'est que le phénomène en puissance. Il n'y a donc pas d'autre différence entre la propriété et le phénomène que celle qui se trouve entre la puissance et l'acte. Ainsi le phénomène qui n'est pas produit existe comme propriété, et celle-ci, quoiqu'elle ne se manifeste pas actuellement, n'en existe pas moins pour cela, n'en est pas moins une réalité.

En effet, un phénomène, comme tel, est toujours un changement, une modification que subit actuellement une substance, par l'action d'une autre substance, autrement dit, par une cause efficiente. Mais une substance ne peut se prêter à telle modification, à tel changement, qu'à la condition qu'elle sera constituée de telle ou telle manière, en d'autres termes, qu'elle jouira de telles ou telles propriétés qui rendront le phénomène possible. Or, si ces propriétés n'étaient rien que différents noms donnés au néant, ou que de simples possibilités résultant de l'absence de tout obstacle : comme une substance n'est, pour nous, qu'un assemblage de propriétés diverses, il s'ensuivrait qu'il n'existerait, ou du moins, que nous ne pourrions apercevoir aucune différence d'une substance à l'autre ; que nous ne saurions à quoi attribuer la différence des modifications qu'elles

subissent sous l'influence d'une même cause extérieure ; et de plus , qu'une substance qui actuellement n'éprouve aucune modification, qui ne se manifeste par aucun phénomène, qui n'agit elle-même sur aucune autre, et qui par conséquent est pour nous comme si elle n'était pas, n'existerait pas en effet, ne serait elle-même qu'un pur néant, ce qui est absurde.

Nous pouvons donc conclure de ce qui précède que, dans la question qui nous occupe ici, la *possibilité*, entendue comme elle doit l'être, ou la propriété, la faculté, le *pouvoir* dont elle résulte, est une réalité substantielle, et que cette réalité est antérieure à l'acte, ou au phénomène.

C'est ainsi, pour me servir d'un exemple vulgaire, que le talent d'un danseur préexiste nécessairement à tel ou tel pas difficile qu'il exécutera pour la première fois. Et personne ne pourra croire que ce talent, que cette faculté physique, tout à la fois naturelle et acquise, ne soit qu'une simple possibilité, une absence d'obstacle, un néant. Or, ce qu'est relativement à la danse le talent du danseur, l'entendement, développé par l'éducation, modifié peut-être momentanément par certaines dispositions passagères, l'est par rapport à telle ou telle idée actuelle : et ce que je prétends, c'est que tout phénomène, sans aucune exception, présuppose l'existence d'une propriété quelconque, sans laquelle il ne pourrait lui-même exister ; et que, de plus, il suppose toujours une cause efficiente, qui lui est contemporaine. C'est là le point essentiel de ma doctrine. Le reste, si l'on veut, peut n'être considéré que comme une manière particulière et plus facile d'expliquer et de concevoir les choses, sinon en elles-mêmes, du moins quant aux résultats que nous fournit l'observation. Peu importe, en effet, l'opinion que tout phénomène préexistait virtuellement dans la propriété ou la faculté qu'il implique. Toujours est-il qu'on peut le concevoir ainsi, et qu'il faut partir de cette conception, ou de cette supposition, fût-elle chimérique en elle-même, pour exposer avec plus de régularité et de précision l'enchaînement des propriétés et des phénomènes de l'âme.

CHAPITRE III.

Des causes dites occasionnelles.

Qu'est-ce qu'une cause *occasionnelle*? A dire vrai, je n'en sais rien, et je suis persuadé qu'au fond ceux qui en parlent ne le savent pas plus que moi. Il paraît que les uns (que des médecins du moins, sinon des philosophes) entendent par là une *cause*, si l'on peut alors l'appeler ainsi, dont l'*effet* serait contingent, ou n'arriverait pas infailliblement; et les autres, un *fait* quelconque, interne ou externe, à l'*occasion* duquel une cause efficiente, ou plutôt un agent, à savoir, l'âme elle-même, agirait nécessairement, dans certaines circonstances, pour produire un effet infaillible (une sensation, une idée, un sentiment); et pourrait, dans d'autres circonstances, ou n'agir pas, ou agir sans contrainte pour produire d'autres phénomènes internes (les actes de la volonté, ou volitions de l'âme); en sorte que, dans ce dernier cas, l'effet ne serait contingent que parce que l'action ou la cause serait contingente elle-même. Nous examinerons ces deux thèses qui du reste, n'ont pas été toujours soigneusement distinguées. La plupart des philosophes ne soutiennent que la dernière; mais il n'en est pas de même des autres, des médecins au moins, qui semblent les confondre dans leurs idées.

§ 1.

De la contingence apparente de certains phénomènes.

I. Voyons d'abord si l'on peut admettre sans contradiction qu'un *effet* (c'est-à-dire un phénomène considéré relativement à sa cause) pourrait être contingent; s'il y a

jamais contingence réelle dans un effet *produit*, ou si, la cause existant comme telle, elle pourrait demeurer *sans effet*.

Nous reconnaissons, de toute manière, qu'il peut y avoir une contingence ou *apparente*, ou *relative* en un sens. La contingence est *apparente*, si l'effet produit, étant neutralisé par un effet contraire ou opposé, dû à quelque cause *inappréciable*, inaperçue ou tout à fait inconnue, à des circonstances dont on n'avait pas tenu compte, ne se manifeste point. Elle est *relative*, à l'égard des substances que l'on présumait devoir être modifiées de telle ou telle manière, sous l'influence de telle cause connue, ce qui peut, en effet, ne pas arriver.

Mais, d'une part, ou dans le premier cas, un effet, quoique neutralisé, n'en est pas moins réel; et s'il est réel, rien ne peut faire supposer qu'il n'était pas infaillible, qu'il pouvait ne pas avoir lieu. Je ne comprends pas d'ailleurs les médecins lorsqu'ils attribuent à leurs causes occasionnelles des *influences*, des *impressions* mais point d'*effet* dans certains cas. Qu'est-ce que des impressions, des influences qui demeurent sans effet? Si elles étaient réelles, ces influences, ces impressions pourraient bien n'être que des causes ou indirectes, ou plutôt accessoires, qui ne seraient que modifier en plus ou en moins, d'une manière ou d'une autre, une cause principale que l'on n'apercevrait ou ne connaîtrait pas toujours; mais ces causes accessoires n'en agiraient pas moins infailliblement, dans les limites de leur puissance: soit qu'elles concourussent avec la cause principale, dont on ne tiendrait point compte; soit qu'elles lui fussent contraires ou diamétralement opposées.

De l'autre part, ou dans la dernière supposition que nous avons faite, savoir que la contingence n'est que relative, il arrivera nécessairement l'une de ces trois choses: Ou 1^o il n'y aura pas d'effet produit, auquel cas on peut tenir pour certain que, par le fait, il n'y a point de cause, point d'action, point d'*agent*; quoiqu'il puisse y avoir une *sub-*

stance capable d'agir sous d'autres conditions, mais non dans la circonstance présente, comme on pourrait le concevoir par l'application d'un vésicatoire sur une jambe de bois ou sur un cadavre. Ou 2° l'effet, sans être nul, sera différent, très-différent peut-être, de celui que l'on attendait et qu'on avait vu se produire dans des circonstances semblables en apparence, mais en réalité plus ou moins différentes; ce qui suffit pour expliquer comment il ~~ne~~ paraît contingent, bien qu'il soit et ne puisse pas ~~ne pas~~ être infallible. Ou 3° enfin, comme dans le premier cas, l'effet est nul ou insensible dans la substance que l'on considère, que l'on supposait à tort devoir être modifiée par une cause connue, et dont l'action, sans l'atteindre (et de là provient la méprise), s'est portée sur une autre, sur un être différent, ou sur telle autre partie du même être. Par exemple, un homme meurt par suite d'une ingestion dans l'estomac de certaine substance acre ou vénéneuse : on fait l'autopsie du cadavre; au lieu de trouver ce viscère enflammé, comme on s'y attendait, on remarque avec surprise qu'il n'a pas éprouvé le moindre changement, du moins en apparence, puisqu'on le trouve ou le *retrouve* dans son état normal. Mais, outre que la mort de l'individu est un effet bien réel, dû à l'action directe ou indirecte de cette substance, on ne peut pas conclure, de ce qu'elle n'a point produit d'inflammation dans l'estomac, que ce viscère, ou que l'organisme en général, n'a éprouvé aucun changement, aucune modification transitoire ou momentanée, qui aurait suffi pour éteindre la vie : ainsi qu'il arriverait si, par exemple, cette substance avait le pouvoir d'agir directement sur le sang, d'en arrêter ou d'en suspendre la circulation, sans altérer en rien ni la nature de ce fluide, ni celle des solides. Et n'arrive-t-il pas, en effet, quelque chose de semblable, lorsqu'un objet extérieur produit en nous une sensation, par l'intermédiaire de l'organisme, ou du cerveau, qui évidemment doit subir par là une modification passagère, dont il ne reste aucune trace?

Pour répondre à tout, faisons intervenir le *principe vital* de l'école de Montpellier. Si un tel principe existe, il est de toute raison de croire, comme on l'admet, en effet, que telle ou telle cause peut agir directement sur lui, sans toucher à l'organisme, ou du moins sans y produire de lésion, sans y laisser de trace appréciable, ainsi qu'il arrive parfois à l'égard des poisons. Mais comment résulterait-il de tout cela, ou sur quoi encore se fonderait-on pour soutenir qu'il y a, qu'il pourrait y avoir des *causes* dont les effets seraient contingents, ou des effets possibles sans être pour cela nécessaires, des effets qui pourraient arriver ou n'arriver pas, sous l'influence d'une même cause, et sous des conditions ou dans des circonstances absolument semblables ? L'action d'un poison, lorsqu'il n'est pas en quantité suffisante pour donner inévitablement la mort, n'est, dit-on, qu'une cause occasionnelle, dont l'effet est contingent (1). Mais si, comme on n'en saurait douter, un poison produit toujours un effet, quel qu'il soit, et par conséquent est toujours cause efficiente, rien n'autorise à penser qu'un tel effet pouvait ne pas avoir lieu. On ne saurait fournir aucune autre raison de cette prétendue contingence, que l'impossibilité de prévoir certains effets ; et cette impossibilité est elle-même fondée sur l'ignorance où nous sommes à l'égard de certaines causes, de leur degré d'énergie, et des circonstances variables où elles agissent. Un poison pris, soit en grande ou en petite dose, soit en quantité excessivement petite et comme remède, produira toujours, directement ou indirectement (ce qui ne change rien à la question, sous le point de vue où nous l'envisageons ici), un effet quelconque sur une partie quelconque de l'individu considéré dans son ensemble, c'est-à-dire, ou sur l'organisme, ou sur le principe vital, ou sur l'âme pensante : ce sera ou la mort, ou quelque accident moins grave, ou la guérison d'un mal,

(1) Lordat. *Idee pittoresque de la physiologie médicale humaine*, XII^e leçon, p. 1, 10.

ou un certain trouble dans l'intelligence, mais qui, prévu ou non, n'en sera pas moins infailible (fût-il entièrement neutralisé par un autre). Soutenir que de tels effets sont, je ne dis pas seulement incertains, comme ils le sont trop souvent en effet, *pour nous*, bien entendu, mais encore contingents, c'est-à-dire qu'ils pourraient arriver ou n'arriver pas dans des circonstances et sous des conditions internes rigoureusement identiques, ce serait détruire la base de la philosophie médicale et rendre inutile la recherche des causes (efficientes et conditionnelles) des maladies, et celle de l'action des remèdes employés pour les guérir.

Je ne puis m'empêcher de faire observer en passant, que, si l'on voulait considérer la physiologie comme une connaissance préliminaire, indispensable à l'étude de la pathologie en particulier, il faudrait lui donner pour objet, non-seulement les diverses constitutions humaines dans leur parfaite harmonie, si cette harmonie existe jamais d'une manière parfaite; mais encore toutes les constitutions ou naturellement vicieuses, ou viciées par succession de temps : car c'est principalement là, selon moi, que se trouvent ce que j'appelle les causes *conditionnelles* et, par suite, la raison des différences des phénomènes morbides qui se manifestent sous l'influence d'une même cause efficiente actuelle, ainsi que des effets qui peuvent résulter de l'application d'un même remède, d'un même traitement. Il est à remarquer, au surplus, qu'à l'égard de ces derniers effets, qui ne peuvent avoir pour cause efficiente que l'action des remèdes ou traitements qu'on emploie, la maladie elle-même, ou l'état du malade, comme tel, rentre dans les causes conditionnelles. D'où il suit que, par rapport à la thérapeutique, la physiologie et la pathologie ne devraient plus former pour ainsi dire qu'une seule science.

Il serait fort possible, du reste, que, n'ayant aucune connaissance en médecine, ce que je viens de dire ne fût pas rigoureusement exact, et que l'application, peut-être un peu hasardée, que j'ai faite ici de ma théorie des *cause*

conditionnelles ne fût pas juste. Il n'en est pas moins vrai pourtant, qu'en général cette théorie me paraît indispensable à l'explication des phénomènes de toute nature; et que, d'une autre part, je ne vois rien, absolument rien, qui m'autorise à modifier en quoi que ce puisse être, ou à restreindre en aucune manière le principe de causalité; lequel consiste en ce que tout phénomène implique une cause efficiente, et que toute cause produit nécessairement un effet, quel qu'il soit, c'est-à-dire une modification dans une substance, dans un être quelconque, que cet être ou cette substance soit une matière brute, un corps organisé, un principe vital ou une âme immatérielle, peu importe. Et que les causes elles-mêmes soient physiques ou métaphysiques; qu'elles soient directes ou indirectes, immédiates ou médiates; qu'on les nomme efficientes ou occasionnelles; les effets qui s'y rapportent, que l'on puisse ou non les prévoir, n'en seront pas moins nécessaires, ou infaillibles dans tous les cas, en vertu du principe de causalité. La seule distinction qu'il importe de reconnaître est celle qui se trouve entre les causes proprement dites, les causes efficientes, quelles qu'elles soient, et les causes conditionnelles, qui ne sont point productrices comme elles, mais qui peuvent modifier à l'infini la nature ou l'intensité de leur action, et par suite, des effets qu'elles produisent. Il est bien vrai qu'en médecine, on reconnaît, avec raison sans doute, des causes de différentes sortes : mais, pour ma part, je crois qu'examinées de près et en dernière analyse, elles rentreront toutes, les unes dans les causes efficientes, les autres dans les causes conditionnelles; car il m'est absolument impossible d'en concevoir d'autres.

II. Pour être juste, tout en soutenant ma thèse, et mettre le lecteur à même d'apprécier la doctrine des médecins sur les causes occasionnelles, qu'ils envisagent ou comme des causes véritables mais contingentes dans leurs effets, ou comme de simples faits à l'occasion desquels ils sont pro-

duits ou se manifestent ; je crois devoir rapporter plusieurs passages d'un éloquent plaidoyer fait en faveur de ces causes ainsi conçues, par M. Lordat, dans des leçons publiques où je me trouve impliqué.

« La valeur de ces mots *causes occasionnelles* n'a peut-être jamais été mise en relief, dit-il, avec une clarté suffisante, hors de cette faculté (1). Galien en a mentionné l'idée dans un livre de peu d'étendue ayant pour titre : *Des causes procatactiques*. La pensée dont il était préoccupé en comparant les diverses causes, c'est qu'il en est qui obtiennent peu leur effet, tandis qu'il en est d'autres qui réussissent fréquemment. Ainsi, il remarquait que dans un cas, une puissance extérieure capable de faire venir la fièvre, avait exercé son influence sur quatre individus à la fois, et qu'un seul en avait reçu l'effet. Il devait en conclure que la *nature*, ou la force vitale, pouvait chez un accepter les effets de l'impression causale, et que chez d'autres individus de même espèce elle pouvait en éluder l'action (2).

« Depuis la Renaissance, les causes occasionnelles ont été mentionnées de temps en temps dans des traités de pathologie, mais ordinairement d'une manière vague, presque toujours confondues avec les procatactiques, ou avec les proëgumènes. — D'où peut venir ce mauvais emploi de cette expression ? Cela doit être de ce que la première signification a été dans l'ordre moral, et que l'expression n'a

(1) Ni dans cette faculté même (celle de Montpellier). Rien n'est moins clair ni moins précis que tout ce que l'on dit à ce sujet ; et il ne pouvait pas en être autrement, une *cause contingente* dans ses effets étant un contre-sens, aussi bien qu'un effet sans cause, ou se manifestant à l'occasion d'un fait qui n'est point cause lui-même, ou n'est qu'une cause indirecte, dont l'effet est toujours contingent.

(2) Tel est le point de départ ou fondamental de la doctrine de M. Lordat, qui sans doute est bonne au fond, mais qui ne prouve rien en faveur de la contingence de l'effet produit sur le principe vital, ou *accepté* par lui (comme s'il était libre). Selon moi, les différences que l'on signale ici dépendent uniquement de celles des causes conditionnelles, qui, certes, ne sont pas les mêmes chez tous les individus d'une même espèce, ni chez le même individu à des époques ou dans des circonstances différentes.

pu avoir un sens légitime, que lorsqu'on a pu reconnaître suffisamment les ressemblances qui existent entre les facultés, les actes, les modes des deux puissances du dynamisme humain. Il ne faut donc pas être surpris que Boerhaave et le lexicographe de Paris, Nysten, n'aient pas eu la moindre idée de la valeur réelle de ces mots : ils ne se doutaient certainement pas du parallélisme qu'il est possible d'établir entre la force vitale et l'âme pensante (1).

« Pour sentir la différence essentielle qui existe entre la cause efficiente et la cause *occasionnelle*, comparons les effets qui surviennent à la suite de l'action réciproque des corps inanimés, avec ceux qui surviennent dans un individu doué d'une âme pensante à la suite d'une impression faite sur cet individu, quelle qu'en soit la source.

« Un corps inanimé en rapport avec un autre corps inanimé, suivant des modes et des conditions connus, exercera sur lui une causalité prévue, certaine, infaillible ; le changement nécessaire commencera au moment du contact ; l'effet sera toujours le même, si les corps et les conditions internes et externes restent constamment dans le même état. Cet effet..... est le résultat des propriétés physiques des deux corps ; et il continuera de se reproduire dans les mêmes circonstances, tant que leur constitution physique sera intacte (2). — C'est là ce qu'exprime la formule que *ces corps agissent* RATIONE ENTIS.

« Portons maintenant notre attention sur la causalité qu'une impression extérieure détermine dans les âmes pensantes. Un grand nombre d'individus de divers âges, de tous les rangs, sont réunis dans une église, et entendent la messe.

(1) Ou plutôt l'âme voulante : car il n'est pas ici question des idées et de leur formation, mais seulement des déterminations volontaires et supposées libres de l'âme. C'est à l'âme considérée sous ce point de vue, que M. Lordat compare le principe vital ; tout en convenant cependant que ce principe n'est pas libre à proprement parler. Aussi ses explications sont-elles vagues, et ses conclusions peu satisfaisantes.

(2) Tout cela est parfaitement juste, et conforme à mes vues.

C'est une collection d'intelligences, de substances individuelles de la même nature, liées par une sympathie humanitaire, douées d'un sens commun, aussi ressemblantes entre elles que peuvent l'être les corps inanimés de la même espèce sur lesquels vous exercez les expériences physiques (1). — Dans le temps le plus solennel et le plus silencieux de la cérémonie, on entend sonner le tocsin. Tout le monde est surpris d'un événement aussi insolite. Quel est l'effet mental? Serait-il uniforme et prompt comme l'effet des causes exercées dans l'ordre physique? Non (2). Les adolescents se hâteront de sortir pour connaître la cause de ce bruit. Les adultes, les hommes murs se regarderont et se questionneront à voix basse. Avant de réagir, c'est-à-dire de former une *volonté* exécutrice, chaque âme aura la *volonté* interne d'abord de rappeler dans l'entendement toutes les idées qui peuvent avoir une relation avec les événements annoncés ordinairement par ces sortes de manifestations; et ensuite de réfléchir et de méditer sur celles qui peuvent le plus l'intéresser. Suivant les pensées habituelles, une âme songera à un incendie; une autre, à une émeute; une autre, à une guerre civile, à une invasion; une autre, à des attroupements qui attaqueront l'ordre ou le gouvernement. Au

(1) C'est là une erreur capitale, et c'est sur cette erreur qu'est fondée toute la doctrine de M. Lordat relativement aux causes occasionnelles. Il est très-absurde de soutenir qu'un homme ne diffère pas plus d'un autre homme, qu'un morceau de plomb, par exemple, d'un autre morceau de plomb. Cette erreur est d'ailleurs démentie, du moins dans l'expression, par M. Lordat lui-même.

(2) Non, sans doute; *parce que* chaque individu diffère de tous les autres par les conditions ou circonstances internes dans lesquelles il se trouve, et que, par conséquent, il est impossible que la cause extérieure, le son du tocsin, fasse naître ou réveille dans l'âme de chacun d'eux les mêmes idées, les mêmes sentiments. Or chacun agira suivant les idées, ou l'idée principale dont il est imbu, suivant le sentiment qui le domine. Et si l'effet n'est pas prompt comme dans l'ordre physique, c'est que l'individu est tout à la fois sous l'influence de plusieurs causes contraires, qui coexistent, se succèdent et dominent tour à tour. C'est ce que l'on pourrait contester d'ailleurs. Mais cela ne me paraît avoir rien de commun avec la question des causes occasionnelles en médecine, quoi qu'en dise M. Lordat.

milieu de ces conjectures, les intérêts, et par conséquent les désirs doivent beaucoup varier chez les individus. Les *désirs*, ne sont pas du ressort de la liberté, puisqu'ils dépendent d'un système d'idées individuel; mais quand il s'agit d'un événement public, les âmes probes également instruites, ne doivent avoir qu'une *volonté*; et comme cette *volonté*, ce pouvoir d'agir conformément à un but, dépend de leur franc-arbitre, elles se décident, elles *veulent* d'après la règle, quels que soient les désirs; et si elles ne peuvent pas les éteindre, elles les condamnent à toute inaction. — Quant à celles qui, par ignorance ou par égoïsme, se rendent étrangères au devoir, et unissent ensemble tout désir avec la volonté, elles agissent comme il leur plaît, et par conséquent suivant des manières fort diverses.

« Comparez donc la causalité d'une impression exercée sur l'âme humaine, avec celle qui s'opère entre deux corps inanimés (1) !

« Ma défense pour la doctrine des causes *occasionnelles* est un combat *pro aris et focis* en médecine. Je vous l'ai déjà dit, je ne comprends plus rien en anthropologie soit hygide, soit pathologique, si l'on repousse de la science de la force vitale la distinction des deux sortes de causes dont je vous entretiens.

« Quand un corps agit sur la force vitale, quand un vésicatoire amène son effet, quand une constitution atmosphé-

(1) On ne pourrait sans doute pas comparer l'une à l'autre ces deux sortes de causalités, s'il y en a deux; mais nous pouvons et devons les comparer l'une avec l'autre, ne fût-ce que pour montrer en quoi elles diffèrent, comme l'a fait lui-même M. Lordat, et comme je l'ai fait après lui, mais en faisant voir de plus à quoi tient cette différence, ou pour mieux dire, la différence de leurs effets.

Il paraît qu'ici le but de ce savant est de prouver, à sa manière, que la volonté ne dépend que d'elle-même, et que ses actes, ou ses déterminations n'impliquent aucune cause efficiente. A la bonne heure. Mais quel rapport y a-t-il entre cette question de morale et la question médicale? Aucun absolument. Car si les volitions de l'âme ne supposent pas de causes efficientes, ou productrices, elles ne supposent pas non plus de causes *occasionnelles*, ou dont les effets seraient contingents.

rique est cause de santé ou de maladie, quand un miasme contagieux détermine une affection morbide *sui generis*; il ne faut pas croire que la réaction de cette puissance, objet de l'impression, soit un effet pareil à ceux des causes efficientes (1) : ne vous attendez pas à y voir ni continuité de l'impression (2) et de la réaction, ni nécessité, ni infailibilité (3), ni apparence de l'action *ratione entis* (4).

« Quoique dépourvue de conscience, cette puissance n'en est pas moins *métaphysique*, c'est-à-dire moins douée d'une *tendance à opérer suivant un but*, moins destinée à coopérer avec l'âme pensante à l'exécution de la vie humaine. — Elle ne possède pas la liberté, mais elle a une spontanéité. — Elle n'est pas riche d'idées de conscience acquises; mais elle est pénétrée d'aptitudes innées, et de tendances gagnées par les intérêts secondaires, déduits des milieux où elle vit et a vécu. — Elle n'a pas des propensions fondues avec le caractère; mais elle est imbue des dispositions, ou, comme disaient les médecins de l'ancienne Grèce, de *diathèses*, tant hygides que morbides, qui constituent l'essence des tempéraments, quoi qu'en disent les anatomistes étrangers à la science du dynamisme humain.

« Les diathèses antérieures et les susceptions journalières de la force vitale, sont sans doute combinées, dans son unité, comme les idées se combinent dans l'âme pensante.

(1) Des causes efficientes à l'égard des corps bruts, non sans doute, puisque ceux-ci diffèrent totalement des corps organisés vivants. La fusion du plomb ne ressemble en rien à la sensation de la chaleur produite par la même cause.

(2) Une même cause continuera de produire le même effet, dans un même et *identique* sujet; mais non dans un sujet qui varie d'un instant à l'autre, qui ne demeure pas rigoureusement identique, ou dont la constitution change, ne fût-ce que momentanément, par une cause quelconque, par la cause même qui, en le faisant passer d'une manière d'être à une autre, produit le phénomène actuel.

(3) Il y aurait toujours nécessité, infailibilité, sous telles et telles conditions données, qui demeureraient identiquement les mêmes pendant un espace de temps voulu.

(4) *Apparence*, non certes : mais il ne faut pas juger sur l'apparence.

Cela n'est pas démontré par une connaissance intuitive, comme nous connaissons les détails de la pensée et des affections mentales; mais l'induction nous fournit cette analogie (1), en nous faisant voir que la seule puissance connue que nous puissions mettre en parallèle avec la force vitale humaine, c'est l'âme pensante. — Ainsi les besoins de l'esprit nous sollicitent à combiner nos idées entre elles, et à créer en nous le système de nos pensées intellectuelles et morales. Les besoins de l'existence vitale sollicitent cette unité à combiner les diathèses pour en faire sortir des modes opératifs et affectifs, qui exécutent les fonctions morbides de la vie. — Or ce système de dispositions vitales internes ne réagit pas d'une manière *nécessaire* et infaillible à la suite des impressions faites sur la force vitale : le premier effet de l'impression est une *susception* de l'unité, et une propagation dans toute l'étendue de la puissance. La réaction pourra ne venir qu'en conséquence des convenances vitales survenues dans l'entier : ainsi attendons-nous à des contingences, à des variétés d'effets, à des nullités de réponse, comme cela se voit dans le monde moral (2). De cette manière la puissance provoquée répond souvent *ratione moris* : la cause n'est pas efficiente, mais simplement *occasionnelle*. »

Avant d'aller plus loin, disons un mot sur la force vitale, ou plutôt sur le *principe vital* de l'école de Montpellier.

(1) L'analogie n'existe pas et ne saurait exister, parce que nos idées sont des *phénomènes* produits (des propriétés en acte), tandis que les diathèses ne sont que des phénomènes en puissance, c'est-à-dire des *propriétés* passives, de simples dispositions, dont l'ensemble constitue précisément ce que j'appellerai ici la cause conditionnelle de tel ou tel phénomène morbide : et l'on ne peut pas dire qu'elles se *combinent* entre elles, comme on le dit des idées.

(2) Les dispositions vitales internes, qui sont elles-mêmes très-variables, peuvent modifier à l'infini l'effet d'une même cause efficiente. Voilà pourquoi cet effet ne peut jamais être prévu d'une manière certaine. Mais il ne s'ensuit point qu'il aurait pu ne pas arriver, qu'il était contingent, et non nécessaire, infaillible; ou que, sous des conditions internes et dans des circonstances externes, constantes et rigoureusement identiques, un effet pourrait être nul ou ne l'être pas, au gré du principe vital, si l'on peut s'exprimer ainsi.

Qu'est-ce que ce principe, qui n'est, pour ainsi dire, ni matière, ni esprit; qui n'est du moins ni l'âme proprement dite, ni l'ensemble des organes, ni moins encore une faculté particulière résultant de cet ensemble, puisqu'il a lui-même présidé à l'organisation et que par conséquent il lui est antérieur? C'est un *être*, placé en quelque sorte comme intermédiaire entre les agents extérieurs et l'organisme; qui agit spontanément, quoiqu'il soit dépourvu de conscience, de volonté et, à plus forte raison, de liberté; qui, en vertu de certaines lois, tend vers un but, mais sans dessein, sans le vouloir et sans le savoir; et qui cependant a le pouvoir (inexplicable, s'il est facultatif) ou d'éluder l'effet de l'impression, ou de l'accepter, en tout ou en partie, pour le transmettre à l'organisme. Si bien que ces causes ne sont plus efficientes, mais simplement occasionnelles. Revenons à ce qui les concerne.

J'ai dit quelque part, et je ne m'en défends pas, qu'il ne pouvait y avoir qu'une différence dans le plus et le moins, c'est-à-dire dans le degré d'intensité ou d'énergie, entre une cause *efficiente*, ou productrice, et ce qu'on nomme généralement une *influence*. M. Lordat, par une confusion d'idée (peut-être parce qu'il attribue des influences à ses causes occasionnelles), me fait dire que les causes *efficientes* ne diffèrent que par le degré d'intensité de ce que les médecins appellent causes *occasionnelles*. Et cependant il commence par faire observer, ce qui est très-vrai, que je n'admets que des causes efficientes. En effet, si l'on entend par cause occasionnelle autre chose qu'une cause indirecte, ou médiate, autre chose que la cause efficiente d'une cause immédiate, forte ou faible, peu importe, il est certain que je n'en veux point; et qu'en fait de causes *proprement dites*, je ne reconnais que des causes efficientes, directes ou indirectes, immédiates ou médiates (et des influences causantes), dont les effets, quel que soit leur degré d'énergie, apparent ou réel, sont infail-
libles; bien qu'ils ne paraissent pas toujours l'être, et que, la plupart du temps, chez l'homme, ces effets ne sauraient être

prévus, même quand nous connaîtrions parfaitement les causes qui les *produisent*. Ce qui provient principalement, je ne puis trop le redire, de ce que les conditions internes sous lesquelles agissent les causes efficientes, sont comme en nombre infini, sinon dans leur nature, du moins dans leur degré d'intensité; qu'elles changent aussi d'un instant à l'autre; et que, par conséquent, elles peuvent modifier à l'infini l'action d'une même cause, la nature ou la force de cette action ou de l'effet qu'elle produit. Mais il n'en est pas moins vrai que, sous les mêmes conditions, à tel instant donné, la même cause efficiente produira toujours et nécessairement le même effet. Il suit de là que celui-ci pourrait toujours être prévu, si les causes efficientes et conditionnelles étaient connues d'avance.

Cette considération, encourageante pour la philosophie médicale, est une donnée très-utile, je crois, et même indispensable pour la médecine pratique, en ce que, si l'on veut bien y avoir égard, et diriger en conséquence ses observations et sa manière d'opérer, elle peut diminuer de beaucoup ce qu'il y aurait d'imprévu dans l'effet qu'on peut attendre de l'application d'un remède ou de l'emploi d'un traitement, et, par là, augmenter les chances de succès. Ainsi, par exemple, si l'on veut ne pas agir tout à fait au hasard, en prescrivant un remède, et comme s'il était absolument impossible d'en prévoir l'effet, on étudiera d'abord, on cherchera à connaître, autant que faire se pourra, non-seulement tous les caractères de la maladie, mais encore toutes les autres conditions et circonstances où se trouvera le malade : sa constitution, son sexe, son âge, son tempérament, son humeur, son régime, ses habitudes, en un mot, tous ses antécédents. Et n'est-ce pas là, en effet, ce que font les médecins habiles (contrairement à l'idée fausse que l'action d'un remède est purement contingente dans ses effets, n'étant elle-même qu'une cause occasionnelle)? tandis que les ignorants (en cela plus conséquents que les autres) prescrivent invariablement et à tout hasard le même remède

pour le même mal chez tous les individus, et à plus forte raison chez le même individu, quoique les circonstances aient pu changer, et qu'à la rigueur elles changent incessamment. Que penser de ceux qui proposent une panacée pour guérir, en quelque sorte, tous les maux, chez tous les individus, dans toutes les circonstances ! Et cependant, que répondraient les vitalistes, si on leur faisait observer qu'il ne peut y avoir aucun danger à donner un remède contraire au mal que l'on veut guérir, puisque le principe vital a le pouvoir d'en éluder l'effet ?

Sans nous prévaloir de cette observation, qui peut-être ne serait pas juste, faisons nous-même intervenir ce principe dans l'explication, dans la production même des phénomènes pathologiques. Cela ne changera rien du moins à mes conclusions expérimentales, quelle que soit, au fond, la manière dont les choses se passent. Car, si ce principe n'agit pas simplement par caprice, s'il agit pour un but déterminé, mais fatalement, d'après des lois primordiales (comme on en convient ; auquel cas, soit dit en passant, le résultat semble devoir être le même, que si le Créateur avait directement imposé ces lois à l'ensemble des organes, ou que si elles dériveraient elles-mêmes des propriétés qui résultent de cet ensemble) ; il est de toute raison que ce principe de vie n'accepte l'impression ou l'effet d'un remède que dans la proportion nécessaire ou dont il aura besoin pour atteindre ce but : ce qui évidemment dépendra des dispositions morbides, ou de l'état du malade et de toutes les circonstances variables dont nous venons de parler.

Toujours est-il, néanmoins, que les phénomènes pathologiques ou plus généralement ceux appartenant à l'organisme ne peuvent presque jamais être prévus d'une manière certaine. Il en est de même, à bien plus forte raison, des phénomènes intellectuels et moraux : car nous ne savons pas, nous ne saurons jamais, quelles sont précisément, d'une part, les causes efficientes qui les produisent, et de l'autre, les causes conditionnelles qui peuvent modifier à

l'infini l'action des premières ou leurs effets. Le mot *cause occasionnelle* n'est rien de plus que l'expression de cette ignorance, dont on ne peut pas légitimement conclure que ces différentes classes de phénomènes n'ont point de cause proprement dite.

Ici, comme ailleurs, je suis à peu près d'accord avec le célèbre physiologiste sur les phénomènes en eux-mêmes et les différences fondamentales qui les distinguent : je ne repousse que ses explications et ses conclusions, si explication il y a, si même on peut rien expliquer en admettant des causes dont les effets seraient contingents, et s'il est possible d'en rien conclure, sinon qu'il faut renoncer à toute recherche sur des effets et des causes qui n'ont, pour nous du moins, aucun rapport nécessaire entre eux.

Mais, quoi qu'on en dise, les phénomènes morbides et autres de cette espèce, comme les phénomènes intellectuels, comme tous les phénomènes possibles, je crois, lorsqu'ils ont réellement lieu, ce qui dépend en grande partie d'un concours de circonstances que nous ne connaissons que fort peu, ont certainement des causes *efficientes*, connues ou non connues ; et, réciproquement, ces causes existant, ainsi que ces circonstances, ils devaient infailliblement avoir lieu.

Il en serait de même des volitions de l'âme, des actes de la volonté, si cette propriété active, ou cette faculté, cette puissance, n'avait rien d'exceptionnel, si elle était du même ordre que les autres propriétés internes. Dans cette supposition, nous nous croirions très-bien fondé à soutenir que les volitions de l'âme, qui ne sont que la volonté en acte, et conséquemment aussi des phénomènes, ne sauraient avoir lieu sans cause. C'est à ceux, en effet, qui prétendent le contraire, à prouver ce qu'ils avancent. Dire qu'elles ont des causes *occasionnelles*, des causes *contingentes*, c'est dire, en d'autres termes, qu'elles n'ont point de causes du tout, ou qu'elles pourraient n'en pas avoir, qu'elles n'en ont pas besoin : ce qui n'est pas absolument impossible,

mais ce qu'il faudrait démontrer autrement que ne l'a fait M. Lordat : et c'est encore la même chose, quand on leur donne en apparence une cause efficiente, que l'on fait consister dans la volonté elle-même. Celle-ci n'en est, de toute manière, que la condition interne, ou la cause conditionnelle ; laquelle ne pourrait, selon nous, toujours dans la même hypothèse, se manifester sans autre cause, ou passer par elle-même de la puissance à l'acte. Et quant à la diversité des actes volontaires, elle dépendrait de la diversité même de leurs causes productrices, ou si l'on veut, d'une même cause efficiente modifiée diversement par des causes secondaires, je veux dire par certaines causes conditionnelles qui, après avoir elles-mêmes passé de la puissance à l'acte, sous l'influence de la première cause, entreraient alors en concurrence avec elle, soit pour la soutenir, soit pour la combattre. Voilà comment une même cause efficiente pourrait amener des déterminations très-diverses, même quand la volonté ne différerait pas en intensité d'un individu à l'autre. Ainsi, par exemple, à tel moment donné, une faim pressante (sans aucun moyen légitime de la satisfaire) pourra déterminer l'un, en vertu de sa manière de sentir et de penser, à commettre une mauvaise action, à voler ; un autre à se laisser mourir d'inanition, s'il se trouve dans des dispositions différentes, s'il est susceptible de meilleurs sentiments, par suite de qualités naturelles ou acquises, s'il a contracté de meilleures habitudes, si, naturellement ou par éducation, il est plus profondément pénétré de la loi du devoir : car alors ces qualités de l'âme, se manifestant sous formes d'idées et de sentiments actuels, agiront à titre de causes efficientes pour produire cette dernière détermination.

Suivant la doctrine de M. Lordat, qui, comme nous l'avons vu, compare le principe vital à l'âme *voulante*, il faudrait admettre que deux individus qui ne diffèreraient absolument en rien, sous quelque rapport que ce fût, deux individus qui ne seraient, en quelque sorte et si je puis

n'exprimer ainsi, que deux exemplaires rigoureusement identiques d'un seul et même type, pourraient : soit sous l'impression d'un air pestilentiel, l'un être malade et l'autre non ; soit à l'occasion d'un besoin impérieux, l'un vouloir une chose, et l'autre une chose toute contraire. Cela peut-il se concevoir ? Cela est-il, ou paraît-il conforme à la saine logique, à la raison, au simple bon sens ?

§ 2.

Des causes considérées comme des faits à l'occasion desquels l'âme produirait elle-même ses idées.

I. Comme nous ne saurions jamais ni compter, ni pour ainsi dire apercevoir toutes les idées dont nous sommes actuellement affectés ; qu'il nous serait impossible de connaître ou d'apprécier à leur juste valeur toutes les causes qui pourraient concourir à la formation de telle ou telle idée ultérieure ; il est évident que celle-ci ne pourrait en aucune façon être prévue. Cela nous donne-t-il le droit de rejeter ici ou de méconnaître le principe de causalité, de le modifier ou de le restreindre d'une manière quelconque, et de soutenir que les idées acquises ne sont que des causes occasionnelles, dont les effets (les idées ultérieures, les sentiments, les actes volontaires) sont purement contingents ?

Des philosophes répondront que, pour eux, ou sous le point de vue philosophique, ce n'est pas là le sens qu'ils attachent à ces mots *causes occasionnelles*. Ces causes, diront-ils, je le présume du moins, ne produisent rien, et par conséquent n'ont point d'effets, du moins point d'effets directs. Un effet n'est jamais contingent que sa cause ne soit contingente elle-même. Tout effet, lorsqu'il existe, était infaillible, parce que tout effet actuel implique une cause efficiente, qui ne pouvait pas ne pas le produire dès qu'elle existait elle-même. Mais cette cause efficiente est toujours une *action* de l'âme. Cette action est ou fatale, ou libre. Elle

est fatale dans la production des idées (c'est du moins la doctrine de M. Tissot); libre, dans celle des mouvements volontaires. Ainsi, à l'occasion des idées et des sentiments antérieurs, l'âme produit elle-même ou fatalement d'autres idées, d'autres sentiments; ou librement, tel ou tel mouvement ou effort volontaires. Dans le premier cas, l'âme agit bon gré, mal gré, sans le vouloir; dans le deuxième, elle agit volontairement, ou de son plein gré; mais elle pouvait ne pas agir, ne pas vouloir. La volition, dès qu'elle existe, produit nécessairement son effet, mais en elle-même, elle est contingente, c'est-à-dire que, dans des circonstances toutes pareilles, elle peut exister ou n'exister pas. C'est en quoi elle diffère essentiellement de l'acte fatal. Il y a donc ici deux théories toutes différentes, fondées sur deux principes opposés : l'un qui se rapporte à l'action fatale et à la formation des idées; l'autre relatif aux volitions supposées libres de l'âme, et aux mouvements extérieurs.

Or, en ce qui regarde les idées, et c'est ce dont il s'agit pour le présent, je ne vois pas qu'au fond la doctrine que nous venons d'exposer, quoique différente dans les termes, diffère essentiellement de la nôtre. Les idées, dit-on, n'étant que des *états* de l'âme, et non des *forces*, des *causes*, ne sauraient en *produire* d'autres : soit. Mais, selon moi, l'âme, sous telles ou telles modifications passives, c'est-à-dire modifiée, affectée par telles ou telles idées, en conçoit d'autres, qui se forment en elle, je ne sais comment, en vertu de sa *mobilité* (mot que je prends ici, comme de raison, dans le sens figuré), je veux dire, en vertu même de la propriété qu'elle a d'être passivement affectée par elles. L'âme, dit-on, les produit elle-même, en vertu de son *activité*, d'une activité fatale il est vrai, à l'occasion des idées antérieures. Mais, d'abord, quelle différence y a-t-il entre une activité *fatale*, passive en quelque sorte, et la *mobilité* (propriété, non de *se mouvoir*, mais d'*être mu*)? Ensuite, que signifient ces mots : une idée produite (*fatalement*) à l'occasion d'une autre idée? Enfin, si les idées antérieures

ne sont pour l'âme que des occasions d'agir, sans avoir sur elle aucune influence causante, comment expliquer la diversité des idées produites, l'activité de l'âme étant toujours la même au fond, surtout si elle est fatale ? Les idées antérieures exercent-elles une influence, directe ou indirecte ? comment ne sont-elles point causes efficientes ? Ne font-elles que provoquer l'âme, ainsi qu'on le prétend, à agir elle-même ? comment le peuvent-elles sans agir elles-mêmes sur l'âme ? Et si elles provoquent l'âme à agir (quoiqu'elles n'en soient que des *états* passifs et non des *causes*), nous devons admettre de plus, pour rendre raison de la variété des effets, qu'elles la contraignent à agir de telle ou telle manière déterminée, suivant la circonstance, et non de toute autre. Le résultat sera donc le même que si les idées antérieurement acquises et actuellement présentes à l'esprit nous suggéraient ou produisaient directement en nous les idées ultérieures. Or ce résultat est la seule chose que nous ayons à considérer, puisqu'il nous est absolument impossible d'en savoir davantage.

Ne dit-on pas aussi (1) que l'âme produit elle-même ses sensations, à l'occasion des objets extérieurs (comme si les corps pouvaient exister pour nous autrement qu'à titre, ou sous la forme de sensations déjà produites) ? Que l'âme donc produise elle-même ses sensations et ses idées surtout, je l'accorde bien volontiers : mais si elle les produit fatalement, et conséquemment, à ce qu'il semble, d'une manière toute passive, sans le vouloir et sans le savoir, n'ayant pas d'ailleurs conscience de son *action* (qui par cela même est au moins contestable) : j'accorderai tout aussi bien, si on le demande, ou je laisserais dire sans opposition, que l'air produit lui-même ses vibrations, à l'occasion de celles d'une cloche. Car il n'y a peut-être dans tout cela qu'un malentendu, une dispute de mots.

(1) V^e ma *Controverse* avec M. Tissot, sur l'*Activité intellectuelle*, II.

Plusieurs philosophes ont parlé de facultés intellectuelles productrices d'idées. S'il s'agissait de facultés en acte, ou en tant qu'elles se manifestent actuellement, leur opinion ne différerait point de celle qui donnerait pour cause à nos idées d'autres idées antérieurement acquises, et toutes nos facultés intellectuelles seraient productrices au même titre; car ces facultés en acte ne sont autre chose que nos idées elles-mêmes. Mais s'ils ont entendu par là que ces *facultés*, comme telles, peuvent être causes de telles ou telles idées, je le nie formellement; par la raison que, ainsi comprises, ces facultés ne sont rien de plus que nos idées en puissance, et qu'il serait très-absurde de soutenir qu'une idée en puissance, ou virtuelle, fût capable de produire une idée actuelle; ou que celle-ci, pour mieux dire, pût être produite par toutes les idées qui se trouvent en puissance, ou virtuellement, dans telle ou telle faculté, et parmi lesquelles se trouvait aussi l'idée actuelle. Au surplus, comment concilier cette opinion de facultés spéciales productrices de certaines idées, avec celle que l'âme produit toutes ses idées et toutes ses sensations, en vertu de sa seule activité?

Sans contredit, si l'âme produit elle-même ses idées, c'est qu'elle en a le pouvoir, qu'elle a la faculté de les produire. Mais ce n'est là qu'une généralité, comme l'activité elle-même, qui peut-être ne diffère pas, au fond, de ce pouvoir. Celui-ci ne consiste pas dans telle ou telle faculté particulière, et n'est aucune de celles que nous connaissons; ce n'est par aucune de ces facultés que l'âme produit ses idées, et ce ne sont pas, surtout, ces facultés elles-mêmes qui les produisent. Elles ne sont que les conditions internes sans lesquelles aucune idée ne pourrait être produite, sans lesquelles le pouvoir, ou la faculté de les produire n'existerait pas ou ne se manifesterait jamais. Si l'âme était dépourvue de raison, elle serait impuissante pour former aucune idée rationnelle: si elle était dépourvue d'entendement, elle ne saurait engendrer aucune idée quelconque: si elle était dépourvue de sensibilité, ou physique ou morale, elle ne

pourrait avoir ou produire aucune sensation, aucun sentiment. Mais ce n'est pas pour cela la raison elle-même, comme on le dit, qui forme les idées rationnelles, ou conceptions pures, pas plus que ce n'est la sensibilité physique qui produit elle-même les sensations. D'ailleurs, si l'âme produit indistinctement toutes ses idées, qu'est-ce que cette différence d'origine que l'on voudrait établir entre les unes et les autres? ou qu'est-ce qu'une faculté productrice d'idées qui ne les produirait pas toutes? En tout cas, une faculté, comme telle, étant toujours la même au fond, il faudrait encore avoir recours à d'autres causes pour concevoir la diversité des idées d'une même espèce, des conceptions pures par exemple, ou si l'on veut, la diversité des actions de l'âme qui en seraient les causes immédiates. Cette prétendue faculté productrice d'idées n'est donc, de toute manière, qu'une chimère absurde.

Suivant le plus grand nombre des philosophes, la volonté serait une faculté du même genre, une faculté productrice, non d'idées, mais de volitions. Ces deux facultés pourraient également se manifester, sans autre cause, tantôt sous l'une, tantôt sous l'autre de leurs formes phénoménales.

Quant aux idées, aux sentiments ou autres modifications de l'âme qui précèdent les volitions, les actes volontaires, ils n'en seraient, comme nous l'avons déjà dit, que les causes occasionnelles, c'est-à-dire des faits à l'occasion desquels la volonté pourrait d'elle-même ou par elle-même, passer ou ne point passer de la puissance à l'acte, *produire* ou non tel ou tel acte volontaire.

Quoi qu'il en soit, peut-on, avec les médecins, appeler *cause*, une impression, une action qui ne produirait pas infailliblement un effet quelconque? Peut-on nommer *cause*, avec les philosophes, un simple fait qui n'aurait aucun rapport de causalité ni autre avec l'effet produit? Ce qui est certain, c'est que du moins ces causes considérées comme purement occasionnelles (autant vaudrait dire purement chimiques), quelle que soit l'idée qu'on en ait, si l'on peut

en avoir aucune idée, ne répandent pas le moindre jour sur la manière dont les choses se passent, et qu'au contraire, elles laissent tout dans le vague.

Voyons donc si nous pourrons, sans y avoir recours, je ne dis pas éclaircir des mystères impénétrables à notre intelligence, mais expliquer plus simplement, avec plus de précision et de clarté, *expliquer* au moins, d'une manière quelconque, en répondant aux difficultés qu'on nous oppose, la production et la génération des phénomènes de l'âme, ainsi que leur liaison naturelle, ou leurs rapports nécessaires, avec nos facultés.

II. Il est à remarquer que dans beaucoup de cas, peut-être même dans tous les cas possibles, il existe ou peut exister, entre la seule cause et le seul effet que nous considérons ou que nous apercevons clairement, une chaîne plus ou moins longue d'effets et de causes, qui échappent ou à nos sens, ou à notre entendement, ou à notre attention; c'est-à-dire une série de phénomènes liés entre eux par un rapport de causalité, ou dont chacun est la cause de celui qui le suit et l'effet de celui qui le précède immédiatement. Mais comme nous ne pouvons pas compter les anneaux de cette chaîne, que souvent même nous ignorons si elle existe, et que, dans tous les cas, le résultat est le même que si elle n'existait pas, le même absolument que si la cause que nous remarquons produisait directement l'effet perçu, nous pouvons, nous devons même supposer qu'il en est ainsi; car, en bonne philosophie, on ne doit pas chercher à dépasser les limites de l'observation possible. Tout ce que nous avons à faire, et tout ce que nous pouvons faire, c'est de constater, c'est de reconnaître la liaison nécessaire, ou du moins la liaison, la succession constante des effets et des causes qui tombent sous nos sens ou sous les yeux de notre intelligence. Tel est le procédé du vulgaire des hommes, qui, en cette occasion, comme en beaucoup d'autres, a raison contre les philosophes, dont les vaines

subtilités, dont la profondeur si l'on veut, ne font souvent que rendre une question plus obscure, sans faire faire un seul pas à la science. Il pourrait être sans doute fort intéressant, en psychologie, de distinguer les causes immédiates de celles qui ne seraient que médiatees ou indirectes; mais comme nous ne pourrions faire à cet égard, du moins en ce qui concerne les causes qui nous *paraissent* immédiates, que des conjectures, et n'en tirer que des conclusions conjecturales, cette distinction, ou plutôt cette recherche, serait tout au moins inutile. Si donc on entendait par cause *occasionnelle*, une cause (efficiente) indirecte, ou médiate, comme il me semble qu'on l'a fait quelquefois, nous ne devrions plus y avoir égard, et l'expression même deviendrait superflue.

En tout cas, on ne prouvera jamais péremptoirement la contingence de certains effets, lorsque leurs causes existent, ou la possibilité qu'il y ait des causes sans effet : à moins qu'on ne veuille parler de ce que certains philosophes nomment causes *absolues*, causes en puissance, qui ne sont autre chose que les propriétés en vertu desquelles une substance *pourra agir* dans l'occasion, quoiqu'elle *n'agisse pas actuellement* (par cela même que ces propriétés, qui ne sont que des phénomènes en puissance, devraient d'abord, pour produire un effet, pour devenir causes, passer de la puissance à l'acte, ce que l'on suppose n'avoir pas lieu); auquel cas il n'y a point de causes du tout, à proprement parler, quoiqu'il y ait une propriété qui pourra devenir cause en se manifestant sous sa forme phénoménale; de même qu'il n'y a point d'agent, quoiqu'il y ait une substance qui pourra le devenir.

Pour éviter une dispute de mots, ou répondre à une objection qu'on nous a faite, nous devons dire encore dans quel sens nous entendons qu'un phénomène a toujours pour cause efficiente un autre *phénomène*, jamais une *propriété*, comme telle.

Une *cause*, en tant qu'elle produit actuellement un effet,

une cause actuelle, *relative*, et nous n'en reconnaissons point d'autre, suppose toujours l'action d'une substance; elle n'est rien de plus que cette *action* considérée relativement à l'effet qu'elle produit, ou en tant qu'elle amène, qu'elle cause un changement, une modification quelconque dans la substance qui s'y trouve soumise. Or, sans aller plus loin, nous pourrions faire observer déjà qu'une action est elle-même un phénomène, puisqu'elle n'est que l'activité en acte, ou se manifestant actuellement. Il ne s'agit là, du reste, que de l'action envisagée d'une manière générale et abstraite (aussi ne m'apprend-on rien, quand on dit, si cela se peut dire, qu'une substance n'agit qu'en vertu de son activité). Maintenant, comme la nature d'une action, de telle ou telle action particulière, dépend toujours des propriétés qui se manifestent actuellement dans l'agent, ce qui constitue autant de phénomènes (qu'on peut appeler actifs), nous supposons que la substance agit en vertu même de ces propriétés; et nous disons que ces propriétés en acte, ou ces phénomènes, sont les causes des changements que subissent les substances soumises à ces actions, à ces causes. Rendons ceci plus clair par un exemple.

Supposé d'abord qu'un corps dur et élastique, qu'une cloche de métal, mise en vibration par le choc du marteau, produise des vibrations dans l'air, ou fasse vibrer à son tour ce corps fluide et élastique. On pourra dire, si l'on veut, que le corps solide, en vertu de telles ou telles de ses propriétés, et plus particulièrement de son élasticité, mais de ces propriétés, de cette élasticité en acte, c'est-à-dire, dans le cas dont il s'agit, de ses vibrations, agit sur l'air pour mettre en jeu, pour faire passer de la puissance à l'acte son élasticité, qui, par ce moyen, se manifestera pareillement sous cette forme phénoménale que l'on nomme vibrations. Eh bien, pour abrégé, et en même temps pour spécifier et la nature de l'action et celle de l'effet, nous dirons tout simplement que les vibrations de la cloche produisent celles de l'air, qu'elles en sont la cause efficiente,

que le deuxième phénomène a sa cause dans le premier. Ce langage, qui est celui du vulgaire des hommes, et que nous avons justifié en l'expliquant, nous l'adoptons nous-même; et, quoique nous ne nous exprimions pas ici avec rigueur, personne, ou du moins aucun philosophe sincère et clairvoyant, ne prendra le change ou ne se trompera sur la signification et la valeur de nos expressions ou de notre formule.

Observons que, dans l'exemple ci-dessus, la cause et l'effet sont de la même nature, ce qui n'arrive pas toujours : car, à commencer par les *vibrations* mêmes de la cloche, elles ne ressemblent pas du tout au *choc* du marteau, qui en est la cause. Mais notre formule est applicable à tous les cas. Nous dirons donc de même, et toujours dans le même sens, que les vibrations de l'air produisent à leur tour telle ou telle modification dans l'organisme, et par suite, ou indirectement, une sensation dans l'âme, la sensation du son : ce qui signifie qu'elles mettent en jeu la sensibilité, qui se manifeste ainsi par le phénomène appelé sensation. Une sensation, ou plus indirectement l'objet qui l'a fait naître, en agissant, si je puis dire, sur l'entendement, par l'intermédiaire de l'organisme et des sens, pourra produire à son tour une première idée, une idée sensible : celle-ci, une ou plusieurs autres idées, et ainsi de suite.

Dans ce dernier cas, où l'action des objets extérieurs doit être mise à l'écart, et n'entre plus pour rien dans la production des phénomènes, tout se passe dans l'âme seule, ce qui présente une grande difficulté : car il n'y a plus ici deux substances distinctes, un agent et un patient, une substance qui agit, une autre qui subit l'action de la première, ou qui est modifiée par elle; il n'y en a qu'une, à savoir l'âme elle-même. Voilà pourquoi, et aussi parce que je ne puis comprendre comment une substance unique, comment l'âme peut ou pourrait agir sur elle-même pour produire ses propres modifications, ses idées, comme on

prétend qu'elle le fait : sans rejeter aucunement cette supposition, je me borne à dire, et ce sont là deux vérités incontestables, que nos idées se forment en nous et que nous ignorons de quelle manière. Mais, raisonnant par analogie, à défaut de données plus certaines, et m'appuyant sur le principe de causalité, que je crois immuable ; considérant, au surplus, que nos idées, se succédant entre elles, paraissent naître en effet les unes des autres ; et qu'enfin, il faut bien une raison quelconque, raison que je ne puis trouver que dans des idées antérieurement acquises, pour que l'âme, agissant si l'on veut en vertu de son activité, agisse tantôt d'une façon et tantôt d'une autre : je ne crains pas d'avancer que toute idée (ou que l'action de l'âme qui la produit immédiatement) a sa cause efficiente dans d'autres idées, dans d'autres phénomènes ; et que les propriétés de l'âme, comme telles, ou avant qu'elles aient passé de la puissance à l'acte, n'en sont que les conditions internes, les causes conditionnelles, ne sont que les idées mêmes en puissance.

Ainsi les idées qui se forment, ou qui surgissent en nous, ont pour cause efficiente d'autres idées déjà produites, et pour cause conditionnelle l'entendement en général (qui comprend la conception, l'imagination, le jugement, et le reste).

Mais l'entendement (ou telle ou telle de ses parties), quant à son étendue, à sa perfection, à son développement, diffère beaucoup d'un individu à l'autre, et quelquefois aussi dans le même individu, qui sous ce rapport n'est pas toujours semblable à lui-même ; car l'esprit subit assez fréquemment des altérations plus ou moins sensibles, dont les termes extrêmes sont, d'une part, une surexcitation, et de l'autre, une sorte de défaillance ou d'anéantissement, modifications qui le rendent tantôt plus, tantôt moins apte à saisir des rapports (à être affecté par eux), à imaginer, à concevoir successivement des idées nouvelles, et d'abord une première idée, sous l'influence d'une même cause efficiente,

ou des **mêmes** idées antérieures. Ce ne sont là, dans un même individu, que des dispositions, des manières d'être passagères, qui ont pu être amenées par différentes causes ou physiques, ou morales, et qui ont toujours une durée finie, tandis que les différences qui existent dans l'entendement, quant à son étendue naturelle ou à son développement par l'éducation, sont permanentes chez les divers individus. C'est ce qui nous fait dire que les hommes ont plus d'esprit ou d'aptitude les uns que les autres, et que le même homme, comme chacun l'éprouve en soi, a plus ou moins d'aptitude ou de facilité suivant les **circonstances**.

Si les causes conditionnelles des idées **sont plus** ou moins variables, et surtout très-différentes d'un individu à l'autre, il doit en être de même de leurs causes efficientes, qui, n'étant que des idées antérieures (déjà produites), ont dû, comme celles qu'elles produisent à leur tour, exister d'abord en puissance, ou virtuellement, dans ces causes conditionnelles.

Mais il ne suit point de là, et ce serait une grave erreur de penser que telle ou telle propriété de l'âme, que l'imagination, par exemple, pourrait produire elle-même telle ou telle idée qui s'y trouve en puissance, autrement dit, passer par elle-même de la puissance à l'acte, ou se manifester, sans autre cause, sous cette forme phénoménale. Ce qui est vrai seulement, c'est que cette propriété en *acte*, ou cette idée produite, qui n'en diffère point, pourra produire une autre idée, qui s'y trouve également en puissance, et dont elle sera la cause efficiente.

Il ne faut donc pas croire, avec les philosophes de nos jours, qu'il existe en nous quelque propriété ou faculté productrice d'idées (connue ou non connue) (1). Toute idée a

(1) « Il ne manque à M. Gruyer qu'une chose, selon nous, pour réunir aux avantages d'une autre époque ceux que la nôtre peut présenter : c'est de reconnaître qu'il y a dans l'esprit humain une vertu idéale, une faculté productrice d'idées..... S'il y a dans la philosophie contemporaine la plus

pour cause productrice une autre idée ; tout phénomène, un autre phénomène ; jamais une propriété comme telle. Une conception pure, une idée rationnelle, n'est donc pas, comme on le pense, un *produit* de la raison, qui n'en est que la cause conditionnelle ; elle n'est, si je puis dire, qu'une des formes de la raison, elle n'est que la raison se manifestant actuellement sous cette forme, non par elle-même, mais par l'influence ou l'action d'idées antérieures, ayant avec elle quelque rapport de nature ou de circonstance (ou si l'on veut, par l'action immédiate de l'âme influencée, déterminée elle-même, par ces idées antérieures, déterminée nécessairement, fatalement, à produire cette idée rationnelle).

Toutes les idées qu'un homme peut avoir, qu'il est susceptible d'acquérir, existent virtuellement en lui. C'est ce qui, avec l'attention, la réflexion, ou le degré d'activité intellectuelle dont il est capable, détermine (dans la sphère de ses aptitudes) l'étendue des limites actuelles de son intelligence. Mais il dépend de lui de reculer plus ou moins ces limites par l'exercice, l'étude, le travail, pourvu qu'il ne tente pas d'embrasser tel ou tel genre de connaissances pour lequel il n'aurait pas naturellement d'aptitude, ou qui ne se trouverait pas virtuellement en lui.

Plus l'homme est parfait sous le rapport intellectuel et moral, plus la formation de ses idées et ses déterminations volontaires seront promptes. Un homme, en effet, dont l'intelligence serait aussi étendue que possible, apercevrait, pour ainsi dire, du premier coup d'œil tous les rapports qui peuvent se trouver soit entre les objets qu'il a sous les yeux, soit entre les idées qui l'affectent, ce qui constituerait autant d'idées nouvelles : et il verrait à l'instant quel serait le meilleur parti qu'il aurait à prendre, s'il était dans le cas

avancée un caractère qui la distingue de toutes les philosophies antérieures, c'est celui-là. » (Tissot, *Revue Indépendante*, 10 juillet 1845.)

Il faudra conclure de ce passage et de ce qui précède, que ma philosophie réunit aux avantages d'une autre époque, ceux que présente la nôtre, avec un avantage de plus, ou une erreur de moins.

d'en devoir prendre un. Supposé qu'il s'agit d'une action bonne ou mauvaise ; il est clair que ce parti, il le prendrait immédiatement, s'il était également parfait sous le rapport moral. Mais il n'en est pas ainsi : l'homme, sous tous les rapports, est en quelque sorte un assemblage de qualités et de défauts, qui, du reste, se trouvent en très-différentes proportions chez les divers individus. D'ailleurs, la variété des phénomènes, ou des formes, par lesquels ses propriétés ou facultés peuvent se manifester, et l'extrême mobilité dont est susceptible son âme ou sensible ou pensante, qui, par là, qu'elle le sache ou non, est influencée par une infinité de causes contraires ; doivent le plus souvent tenir son esprit en suspens, et dans l'attente de nouvelles idées qui ne l'affectent pas encore. La lenteur ou le manque de promptitude que nous remarquons et dans la formation de ses idées ou de ses jugements, et dans les déterminations de sa volonté, tient donc à son imperfection même.

Les choses se passent tout autrement dans les corps bruts. Bien que ceux-ci diffèrent beaucoup les uns des autres par les proportions ou les degrés des diverses propriétés qui les caractérisent, chacun d'eux est, en quelque façon, parfait à sa manière et dans son espèce, c'est-à-dire qu'il a toute la perfection que comporte sa nature et qu'exigent les différents usages auxquels le Créateur l'a destiné. Réduit à un certain nombre de propriétés, qui ne varient point, qui ne se contrarient point les unes les autres, et dont chacune ne peut se manifester, pour ainsi dire, que sous une forme, que par un seul phénomène, il ne peut pas ne pas obéir immédiatement aux causes qui le sollicitent, à l'action des autres corps.

Outre cette différence que l'on reconnaît dans la promptitude (comme dans la nature) des effets observés, entre les phénomènes matériels et ceux de l'intelligence, il paraît en exister une autre dans la nature des rapports qu'ils peuvent avoir avec les causes ou les faits antérieurs qu'ils supposent. On attribue généralement les phénomènes matériels à

des causes efficientes, ou productrices, dont les effets sont infailibles; mais, comme nous l'avons vu, il n'en est pas de même des autres. La plupart des philosophes, et M. Lordat avec eux, trouvent, ou croient apercevoir la raison de leur existence, mais en partie seulement (on ne dit pas de quoi ils pourraient *dépendre* encore, quant à leur variété, à leur nature, à leur existence même), dans ce qu'ils nomment des causes *occasionnelles*, qui n'amènent pas nécessairement un effet quelconque, ou qui n'ont même aucun rapport de causalité avec les phénomènes qui s'y rapportent. J'ai eu l'honneur d'écrire au célèbre docteur une lettre qui résume mes propres opinions sur ce sujet, et que je vais reproduire, en terminant par là ce chapitre.

« Voyons d'où provient la différence qui se trouve entre les phénomènes matériels et ceux de l'âme, considérés relativement à leur raison d'être. Cette différence, que vous avez établie avec autant d'esprit que de vérité, est bien réelle. Vous vous êtes borné, du reste, malgré les détails intéressants dans lesquels vous êtes entré, à signaler le fait et à le bien caractériser. En qualité de psychologue, je devais aller plus loin et chercher à l'expliquer: je ne pouvais remplir ma mission qu'en tendant vers ce but. Je ne suis pas bien sûr de l'avoir atteint: mais, pour y parvenir, j'ai cru devoir, avant tout, considérer comme entièrement vides de sens les mots *cause occasionnelle*, qui ne représentent aucune idée positive et qui n'expliquent rien: en effet, dire qu'un phénomène a lieu à l'*occasion* de tel ou tel fait, c'est au fond ne rien dire, c'est tout simplement avouer son ignorance sur la raison de ce phénomène (à moins que l'on n'entendit par cette expression, qui deviendrait inutile alors, une cause efficiente indirecte ou médiate). J'ai donc rejeté tout à fait de ma philosophie ces causes *occasionnelles*, dont je n'avais que faire.

« En revanche, j'admets ce que j'appelle, à tort ou à raison, des causes *conditionnelles*. Celles-ci sont, pour moi, d'une si grande importance, j'y ai si souvent recours

dans mes explications, qu'elles forment, pour ainsi dire, la base de toute ma philosophie; comme le *principe vital* est celle de votre doctrine physiologique. La cause conditionnelle d'un phénomène est l'ensemble des conditions et circonstances internes dans laquelle se trouve une substance à l'instant où une cause efficiente agit sur elle, et en tant qu'elles contribuent à l'effet produit. Une de ces conditions internes au moins, est indispensable à la production du phénomène: la cause efficiente toute seule n'en saurait produire aucun; elle opérerait à vide. La nature d'un phénomène dépend toujours de ces deux causes. Sous l'influence d'une même cause efficiente, les effets sont entre eux, ou varient, comme leurs causes conditionnelles; et, la cause conditionnelle restant la même, les effets sont entre eux comme leurs causes efficientes; si bien que, dans ce dernier cas, la même cause efficiente produit constamment le même effet.

« Or ce principe est applicable à l'âme tout aussi bien qu'à la matière; et seul il fournit une explication satisfaisante de la différence que l'on remarque entre les deux classes de phénomènes, quant à la raison de leur existence. C'est donc une erreur de croire que les phénomènes matériels ont seuls une cause productrice, efficiente, et qu'il ne peut pas en être ainsi de ceux de l'intelligence.

Si l'on fait attention que les causes conditionnelles des phénomènes purement physiques, ou des effets produits dans les corps bruts, des modifications qu'ils subissent, ne sont autre chose que leurs propriétés générales et particulières à tels ou tels degrés; que nous pouvons les connaître, les apprécier par l'expérience; qu'elles ne changent pas, ou ne changent, tout au plus, que d'une manière insensible par succession de temps: il sera facile de concevoir comment ici, pour chaque espèce de substance, les mêmes causes efficientes produisent presque toujours, à très-peu près, les mêmes effets; et par suite, comment il est possible, dans une conjoncture donnée, de prévoir ces effets;

surtout si l'on considère que leurs causes productrices sont toutes extérieures, et que nous pouvons les apprécier comme les autres.

« Il n'en est pas ainsi de l'âme humaine. Nous savons bien, en général, que : si l'on envisage l'homme comme physiquement sensible (passez-moi cette expression impropre), tel ou tel objet extérieur produit telle ou telle sensation, qui aura sa cause efficiente dans l'action, du moins indirecte, de cet objet sur les sens, sur l'âme, et sa cause conditionnelle dans la sensibilité physique; que si nous l'envisageons sous le point de vue de l'intelligence, le même objet, ou, si l'on veut, la sensation qu'il aura produite, fera naître à son tour une *idée sensible*, dont elle sera la cause efficiente, et qui aura pour cause conditionnelle l'entendement à son premier degré; que deux ou plusieurs objets, par les rapports de toute espèce qu'ils auront entre eux, pourront engendrer, indépendamment des sensations et des idées directes qu'ils produiront séparément, une foule d'*idées de rapport*, qui auront leurs causes efficientes dans ces mêmes rapports, pourvu qu'on les remarque (ce qui suppose d'ailleurs un certain degré d'attention), et leurs causes conditionnelles, dans la conception, dans le jugement, ou dans telles autres propriétés de l'intelligence; qu'enfin, si nous considérons l'homme comme être moral, nous savons aussi, jusqu'à certain point, que telle action bonne ou mauvaise qui se passera sous ses yeux, fera naître en lui un sentiment quelconque, qui aura sa cause efficiente dans une idée de rapport, et sa cause conditionnelle, en général, dans la sensibilité morale.

« Jusqu'ici le principe d'après lequel nous avons expliqué les phénomènes matériels peut donc s'appliquer aux phénomènes de conscience. Mais ce n'est là qu'un premier pas, et malheureusement (sans qu'il faille pour cela rejeter ce principe) il ne nous est guère possible d'aller plus loin sur ce terrain; voici pourquoi :

« Toutes nos idées, hors les idées sensibles, ont leurs

causes efficientes les unes dans les autres : toute idée actuelle a sa cause dans une ou plusieurs idées antérieurement acquises, ou dans l'un des rapports qu'elles ont entre elles. Ces idées, par leurs nombreux rapports, par les rapports de ces rapports, et ainsi de suite, peuvent en engendrer une infinité d'autres. Et comme toutes ces causes productrices, ou efficientes, sont internes, inaperçues ou tout à fait inconnues, — à ce titre, d'autant qu'elles disparaissent ou s'évanouissent, en quelque sorte, immédiatement après avoir produit leur effet, — « il nous serait absolument impossible de dire quelle est la cause efficiente de telle ou telle idée actuelle, et, à plus forte raison, d'en prévoir aucune; même quand elle ne dépendrait pas aussi des causes conditionnelles, ou que celles-ci nous fussent parfaitement connues. Il en est à peu près de même des sentiments, qui tous ont pour causes efficientes des idées de rapport.

« Mais les idées et les sentiments (comme tous les phénomènes possibles) dépendent surtout de leurs causes conditionnelles, qui en sont comme la matière, et dont ces phénomènes sont, pour ainsi dire, des formes, qui se manifestent sous l'influence, ou l'action des causes efficientes.

« Les causes conditionnelles de tous les phénomènes de l'âme quels qu'ils soient, sont, non-seulement internes, comme les causes efficientes des sentiments et des idées de rapport, mais encore inhérentes à l'âme; car elles ne sont autre chose que les propriétés, tant intellectuelles qu'affectives, qui la constituent ou qui la caractérisent. Or ces propriétés, qui sont en grand nombre, se multiplient à l'infini par leurs degrés d'étendue, de perfection, d'intensité; et elles se modifient encore, plus ou moins, par une foule de circonstances extérieures, lorsque celles-ci peuvent agir sur l'âme pendant un certain temps, sans interruption ou d'une manière constante : telles sont, par exemple, l'éducation, les habitudes, la position sociale, les personnes que l'on fréquente; puis la constitution physique en général, le

tempérament, un état permanent de bonne santé ou de maladie, de prospérité ou de misère, de bonheur ou d'adversité ; enfin, le climat, la nourriture, l'âge, le sexe.

« Les causes conditionnelles des phénomènes de l'âme, qu'on ne saurait jamais, comme telles, apprécier ou connaître exactement, varient donc à l'infini, non-seulement d'un individu à l'autre, mais encore d'un jour à l'autre chez le même individu : en tout cas l'on peut dire qu'il n'y a pas dans le monde deux êtres vivants, et particulièrement deux êtres de notre espèce, qui, à tel moment donné, se ressemblent parfaitement et sous tous les rapports. Qu'y aurait-il donc d'étonnant qu'une même idée, considérée comme cause, qu'une même cause efficiente pût produire des sentiments très-divers, des idées toutes différentes, chez des hommes qui, à la rigueur, ne se ressemblent presque en rien, ou, à des époques différentes chez un même individu, que l'âge ou autres circonstances auront plus ou moins changé ; et que, par suite, il nous fût impossible de prévoir aucun phénomène de l'intelligence ou de la sensibilité morale (du moins de l'apprécier à sa juste valeur), quand même nous pourrions connaître sa cause efficiente, ou savoir *à priori* que ce sera telle idée et non telle autre qui produira le phénomène ? Enfin, comment résulterait-il de cette impossibilité de prévoir un tel phénomène, qu'il fût indépendant de toute cause proprement dite, et qu'il ne fût pas infallible ?

« Dites, maintenant, si vous voulez, que je ne suis qu'un réveur endormi ou qui ne voit goutte, et arrêtez-moi tout court dans mes spéculations, dans mes rêveries, en m'ouvrant les yeux : mais du moins ne me faites pas faire un pas rétrograde, ou ne me plongez pas dans des ténèbres plus profondes, en me réduisant à la triste nécessité de dire moi-même : les idées surgissent en nous, je ne sais comment, à l'occasion de je ne sais quoi, de n'importe quoi, qui ne saurait agir sur notre âme, et qui n'a, avec nos idées ou nos sentiments, ni rapport de causalité, ni aucun autre que et puisse comprendre.... » (16 mars 1851.)

CHAPITRE IV.

De la faculté de penser.

I. Après les détails dans lesquels nous sommes entré sur les causes efficientes et conditionnelles des phénomènes de l'âme, nous aurons peu de chose à dire sur la faculté de penser, dont l'exercice consiste principalement à faire intervenir la volonté dans la formation des idées en général (bien que la volonté n'en produise directement aucune en particulier).

L'âme est tout à la fois *active* et *mobile*, c'est-à-dire capable de *se mouvoir*, ou d'agir, et susceptible d'*être mue*. Mais tous ces mots, bien entendu, doivent être pris dans un sens figuré. Ainsi, j'entends par mouvements de l'âme, les sensations, les idées, les sentiments; et par mobilité de l'âme, la sensibilité (physique, intellectuelle et morale). De même, j'entends par activité et par actions de l'âme, la volonté et tous les actes volontaires, toutes les volitions; surtout la volonté et les volitions proprement dites, ou en tant qu'elles sont accompagnées de conscience.

On pourrait demander si, en définitive, l'âme n'est pas ou seulement mobile, ou seulement active. C'est une question qui n'intéresse point l'idéologie, ou du moins la partie de l'idéologie, le sujet, quel qu'il soit, qui nous occupe en ce moment. Je dois seulement faire observer que, si les modifications passives que l'âme *subit*, si les mouvements qu'elle *reçoit*, c'est elle-même qui les produit, mais fatalement et sans le savoir, par une action dont elle n'a pas conscience, en vertu d'une activité involontaire, ou d'une volonté inconsciente, irréfléchie; cette activité ne différera guère, au fond, de ce que j'appelle mobilité; puisque dès-

lors tout se passera comme si ces modifications ou ces phénomènes avaient directement leurs causes dans des phénomènes antérieurs, ainsi que je l'ai expliqué au chapitre précédent, et comme nous le dirons toujours pour abréger, tout en admettant volontiers que c'est l'âme qui les produit, bon gré, mal gré, mais en vertu de ces causes, ou sous ces modifications préalables. Et, en vérité, c'est ce que nous pouvons dire et concevoir de plus clair à cet égard ; outre qu'il ne serait guère possible de pénétrer plus avant : car nous ignorons complètement de quelle manière une substance *agit*, et peut-être même s'il y a une différence bien tranchée entre l'action et la passion ; d'autant qu'il ne paraît pas qu'aucune substance, ni aucune propriété, soient actives ou passives d'une manière absolue. Quoi qu'il en soit, je considère comme passive, ou mobile, une substance *en tant* qu'elle subit une modification quelconque, cette modification fût-elle produite par elle-même ; et comme active, une substance *en tant* qu'elle produit une modification soit en elle-même, soit dans une autre substance : si bien que toute substance peut être considérée à la fois ou tour à tour et comme active, et comme mobile.

D'après cela, rien n'est plus simple, plus facile à saisir, et mieux à l'abri de toute objection solide, que l'enchaînement des propriétés et des phénomènes de l'âme, tel que je le conçois.

La pensée suppose, en effet, l'*activité* et la *mobilité* de la substance pensante, c'est-à-dire, la *volonté* (accompagnée ou non de conscience, si l'on peut, dans ce dernier cas, l'appeler ainsi) et la *sensibilité*, mais plus particulièrement la *sensibilité intellectuelle* (ou l'entendement). Car penser, c'est non-seulement être attentif, réfléchir, en un mot, vouloir, ou *agir* ; c'est encore concevoir, imaginer, connaître, en un mot, être modifié, être affecté, *être mu*, par des causes indépendantes de la volonté proprement dite.

L'activité et la mobilité de l'âme ne sont rien l'une sans l'autre. Car, sans l'activité, l'entendement serait improductif,

ou ses produits seraient perdus pour le sens intime ; et sans la mobilité, sans les propriétés passives de l'âme, on ne voit pas sur quoi se porterait l'activité, ou la volonté, consciente ou inconsciente : si ce n'est peut-être sur quelques-uns de nos organes matériels, auquel cas cette faculté ne pourrait être considérée que comme une *force*, capable de mouvoir le corps, et non comme le principe, comme un des éléments de la pensée.

II. L'activité de l'âme *pensante* comprend l'*attention*, la *réflexibilité*, ou les facultés d'être attentif, de réfléchir, comme aussi celles de comparer, de contempler, de méditer, et peut-être encore d'autres facultés, ou pour mieux dire, d'autres modes de l'activité, d'autres manières de vouloir, ce qui n'importe guère.

Ces facultés en exercice, ou les actes intellectuels par lesquels elles se manifestent, en un mot, les opérations de l'âme, comme on les appelle, sont : l'*attention* simple et directe ; la *réflexion*, ou l'attention réfléchie ; la *comparaison*, qui est ou qui suppose une attention partagée ; la *contemplation* et la *méditation*, qui ne sont, l'une qu'une attention, l'autre qu'une réflexion profondes et soutenues. En sorte que les opérations, ou actions volontaires de l'âme envisagée comme intelligente, se réduisent toutes, en dernière analyse, à la simple attention. A plus forte raison pourraient-elles, comme l'a prétendu Locke, se réduire toutes à la réflexion.

Ces opérations de l'âme pensante, en tant que volontaires, n'ont point de causes efficientes, si, comme on le pense généralement, elles sont libres ; ce que nous discuterons ailleurs.

En tout cas, elles ne sont elles-mêmes causes efficientes d'aucun phénomène passif de l'âme : elles ne produisent ni les sensations, ni les sentiments, ni les idées. Elles nous font remarquer, nous font apercevoir, en les rendant plus claires, plus distinctes, et en quelque sorte plus intenses, les idées qui se forment en nous ; mais elles ne les engendrent point :

de même que la lumière rend les objets visibles, sans pour cela leur donner l'existence.

Est-ce à dire que ces actes, ou les facultés qu'ils impliquent ne contribuent en rien à la formation des idées, et que, toutes choses égales d'ailleurs, nous n'avons pas un plus grand nombre d'idées lorsque nous sommes très-attentifs, que lorsque nous le sommes peu ? Tant s'en faut. Il est bien vrai que l'attention, qui a sa cause conditionnelle dans l'attentivité, laquelle ne peut se manifester que sous cette seule forme, ne saurait être cause efficiente d'idées diverses, ne saurait rien produire de spécial : mais la *disposition* particulière, la manière d'être, l'état transitoire de l'âme, en tant qu'elle est actuellement attentive, et que par là elle acquiert, si je puis m'exprimer ainsi, un plus haut degré de tension, ou, si l'on veut, de capacité, d'aptitude ; cette disposition, dis-je, fait partie de la cause conditionnelle des idées *en général*. Voilà comment l'attention contribue indirectement à les faire naître et à les multiplier. Nous dirons même, si on le préfère, et pour éviter toute dispute de mots, qu'elle fait elle-même directement partie de la cause efficiente de chacune d'elles, en ce sens qu'elle concourt, avec les idées antérieures qui les produisent, à réveiller l'entendement, ou à le mettre en jeu.

Je pourrais me dispenser de parler des actions de l'âme dont nous n'avons pas conscience et que l'on suppose être les causes immédiates de ses idées : parce que, si ses idées naissent en effet sans sa participation volontaire, quoique produites par elle ; et si, d'un autre côté, ces actions involontaires, ou inconscientes, dépendent elles-mêmes, du moins quant à leur nature, des idées antérieures : tout se passe, encore une fois, comme si les nouvelles idées produites par l'âme ou qui surgissent en elle, avaient directement pour causes efficientes celles qui les ont immédiatement précédées dans notre esprit ; et qu'ainsi la théorie qu'on oppose à la nôtre, fût-elle vraie à certains égards, ne changerait rien du moins ni à l'ordre que nous avons établi dans la généra-

tion des phénomènes de l'âme, ni à l'enchaînement de ces phénomènes et des propriétés qu'ils impliquent, ou qu'ils supposaient d'abord, les unes comme causes productrices en puissance, les autres comme simples causes conditionnelles.

Cet enchaînement, envisagé d'une manière générale, se réduit, en dernière analyse, à ces deux points : 1° une propriété, générale ou particulière, sous l'influence d'une cause efficiente, ou productrice, passe de la puissance à l'acte, et se présente alors comme phénomène ; 2° cette propriété en acte, ou ce phénomène, devient cause à son tour, et produit un autre phénomène, en faisant passer de la puissance à l'acte soit une propriété différente, soit la même propriété, mais sous une autre forme : et ainsi de suite. En sorte que, tout phénomène actuel, ou proprement dit, qu'il soit cause ou effet, est une propriété *en acte* ; et que toute cause ou effet, en puissance, est simplement une *propriété*, comme on la nomme alors.

J'admets sans peine, du reste, que toutes nos idées sont dues à des actions de l'âme (même à des actions volontaires, pourvu que l'on comprenne sous le nom de volonté, comme il conviendrait peut-être de le faire, toute l'activité intellectuelle, en distinguant seulement celle qui est accompagnée de conscience de celle qui ne l'est pas) : mais je n'en suis pas moins persuadé que l'âme n'agit, ou ne veut, de telle ou telle manière déterminée, qu'autant qu'elle est d'abord modifiée par telles ou telles idées et non par d'autres. De façon qu'une idée produite aura toujours sa cause première (sinon sa cause immédiate, qui dépend elle-même de celle-là) dans quelque autre idée antérieurement acquise.

III. Quant à la *mobilité* de l'âme, à la sensibilité en général, elle comprend la sensibilité physique, la sensibilité intellectuelle (j'entends par là les propriétés intellectuelles mais passives de l'âme), et la sensibilité morale.

La sensibilité physique, comme chacun sait, se soudivise

en plusieurs *sens*, ou manières de sentir, qui sont le toucher, la vue, l'ouïe, le goût et l'odorat; propriétés qui diffèrent beaucoup les unes des autres, mais qui pourtant ne sont toutes que des modifications d'une même propriété, et dont les différences caractéristiques ne dépendent sans doute que de celles de nos organes.

La sensibilité intellectuelle, ou ce que Descartes appelle *l'entendement*, mot qu'il prend avec raison dans le sens passif, comprend : la conscience métaphysique, ou le sens intime; la conception, la mémoire, l'imagination, la faculté d'abstraire; le jugement, la raison, ou la faculté de raisonner (1); et peut-être encore d'autres propriétés, ou capacités de la même espèce, qui vraisemblablement ne sont aussi que différents modes d'une même propriété; et qui d'ailleurs ont cela de commun, que toutes, plus ou moins, ne s'exercent qu'à l'aide de l'attention, ce qui semble leur donner un caractère actif.

Enfin, sous le nom de sensibilité morale, faute d'expression plus convenable et d'une signification plus étendue, nous rangerons le sens de l'harmonie, ou du beau musical; le sens du beau matériel; le sens du juste et de l'injuste, ou du bien et du mal; la conscience morale, etc.

Ces propriétés passives sont les causes conditionnelles, ou les conditions d'existence de tous les phénomènes de l'âme que nous appelons sensations, idées et sentiments.

Ces phénomènes internes, joints à certains phénomènes physiques, sont eux-mêmes les causes *efficientes* les uns des autres (en ce sens du moins, que l'âme ne pourrait produire l'un que sous l'influence causante d'un autre, ou qu'autant qu'elle serait d'abord affectée par celui-ci). Les objets extérieurs, en agissant sur l'âme, par l'intermédiaire de l'organisme, nous donnent d'abord des sensations (pourvu qu'à

(1) On donne aujourd'hui une autre signification à ce mot : c'est la *faculté de connaître*; comme si le jugement et la conception ne la renfermaient pas implicitement.

l'aide d'un certain degré d'attention, nous avons conscience de l'impression qu'ils produisent). Ces objets et les rapports que nous apercevons entre eux, engendrent nos premières idées, en agissant sur l'entendement, par l'intermédiaire de l'organisme et des sens. Puis, ces idées acquises et les rapports qui se trouvent entre elles, font naître à leur tour d'autres idées; celles-ci, d'autres encore, et ainsi de suite, indéfiniment. Et quant aux sentiments, ils ont toujours pour cause efficiente quelque idée de rapport.

Je suis porté à croire que les sensations, les sentiments et les idées, dont nous n'avons pas toujours, du reste, une conscience également claire, également distincte, sont aussi les causes productrices de nos actes intellectuels, de nos volitions, et par suite, de nos actions volontaires; ou, en d'autres termes, les causes qui font passer la volonté proprement dite de la puissance à l'acte. Mais cette opinion qui, bien ou mal comprise, est loin d'être généralement partagée, comme on le pense bien, et que n'adoptent point, que rejettent la plupart des philosophes, sinon par des raisons péremptoires, du moins par le motif très-louable d'ailleurs, qu'elle pourrait être dangereuse dans ses conséquences morales; cette opinion, dis-je, se rattache à une autre question, que nous examinerons plus tard, et qui est celle du libre arbitre.

Quoi qu'il en soit, il est certain, ou du moins, rien ne nous empêche d'admettre que tous les phénomènes de l'âme, sans exception, existent en puissance, ou virtuellement, dans les propriétés de l'âme, qui en sont les causes conditionnelles et qu'ils présupposent par conséquent, à savoir: les sensations, dans la sensibilité physique; les sentiments dans la sensibilité morale; les idées, dans l'entendement; et les volitions, dans la volonté. Si bien, qu'en ce sens ils sont tous également innés. Mais je pense aussi, qu'aucun de ces phénomènes ne peut exister, comme tel, ou, ce qui est la même chose, qu'aucune de ces propriétés ne peut se manifester sous sa forme, ou sous l'une de ses formes phénoménales, sans une cause efficiente, ou productrice; et qu'ainsi, il n'y a

point d'idées innées proprement dites, ou à proprement parler.

Tel est, selon moi, le véritable système, ou l'enchaînement naturel des phénomènes et des propriétés, tant actives que passives, de l'âme intelligente et sensible.

Je crois avoir d'ailleurs suffisamment prouvé : 1° Qu'il n'existe point de *faculté productrice* d'idées, à moins que l'on n'entendit par là le pouvoir qu'aurait l'âme de produire elle-même et indistinctement toutes ses modifications, sous l'influence de causes antérieures qui l'y détermineraient fatalement; auquel cas, celles-ci n'en seraient que les causes indirectes ou médiate, ce qui donnerait toujours le même résultat, ou entraînerait les mêmes conclusions. 2° Que les causes *occasionnelles*, considérées comme de simples faits à l'occasion desquels l'âme produirait fatalement toutes ses idées, ne sont que des chimères, et en tout cas ne seraient pas des causes; à moins que l'on n'entendit par causes occasionnelles des idées, leurs causes indirectes ou médiate, celles-là mêmes qui détermineraient l'âme à les produire; ce qui rentrerait dans la thèse précédente, et ne changerait rien encore à nos conclusions.

Reste à démontrer que la doctrine des idées innées n'est pas moins absurde que celle des causes occasionnelles et des facultés productrices d'idées. Or il nous sera facile, d'après le petit nombre de principes que nous venons d'établir, de réfuter cette doctrine, ainsi que nous allons le faire, avec quelque détail, dans le chapitre suivant, qui viendra lui-même à l'appui et sera comme une confirmation de ces mêmes principes.

CHAPITRE V.

Des idées innées.

§ 1.

Des différents sens dans lesquels on a pris le mot INNÉ.

1. Une idée qui se trouverait déjà dans l'esprit de l'homme au moment de sa naissance, comme s'il l'avait acquise antérieurement à cette époque, ou comme si Dieu la lui avait directement suggérée en le créant ; voilà, sans doute, ce que serait une idée innée ; et plusieurs philosophes prétendent qu'en effet il existe dans l'âme de telles idées.

Mais avant d'examiner plus particulièrement cette question, qui n'a pas pour moi la même importance que pour eux, je veux faire voir d'abord ce que le vulgaire, sans s'en apercevoir, entend par ces mots d'idées innées, de sentiments innés, et analyser, sous ce rapport, la pensée du commun des hommes.

Toute idée est un phénomène, et tout phénomène implique deux causes : l'une *efficiente*, qui se trouve ou hors de la substance qui subit la modification que nous appelons phénomène, ou dans cette substance, mais sans lui être inhérente ; l'autre *conditionnelle*, qui existe toujours dans cette substance même, dont elle est une des propriétés constitutives, modifiée le plus souvent par telles ou telles dispositions adventices et passagères.

Je prouverai qu'il n'y a rien dans l'âme qui lui soit inné, ou qui s'y trouve naturellement, que ses propriétés, tant actives que passives ; et qu'il ne s'y passe aucun phénomène, du moins aucun de ceux que nous appelons idées, sensations

et sentiments, avant que quelque cause extérieure ait pu agir sur elle.

Mais comme les phénomènes de l'âme existent *en puissance* dans leurs causes conditionnelles, qui sont innées, c'est-à-dire dans les propriétés de l'âme ; puisqu'ils ne sont, en quelque sorte, que ces propriétés elles-mêmes en tant qu'elles se manifestent actuellement par l'action d'une cause efficiente ; de même qu'une maladie à laquelle un homme est sujet existe en puissance, ou virtuellement, dans certaines dispositions particulières de ses organes : on peut dire, en ce sens, que toutes nos idées, et toutes nos sensations même, nous sont naturelles ou innées ; comme on peut le dire de telles maladies chez certains individus. Et, en effet, aucune de nos sensations, par exemple, ne nous vient du dehors, quoique elles aient toutes leur cause efficiente, ou productrice, dans les objets extérieurs, dans l'action de ces objets sur nos sens : donc elles existent virtuellement en nous.

De plus, comme, d'une part, les propriétés de l'âme diffèrent les unes des autres dans le plus et le moins, ou dans leur degré d'intensité ; et que, d'une autre part, chaque propriété est plus prononcée ou plus parfaite chez quelques hommes que chez tous les autres ; on peut dire jusqu'à certain point, de ces propriétés, et, par suite, des idées dont elles sont les causes conditionnelles, ou en tant que ces idées existent virtuellement dans ces causes, ou dans ces propriétés, que les unes sont innées chez tous les hommes, et que les autres sont innées seulement chez quelques-uns d'entre eux : ce qui veut dire, que les premières sont *plus particulièrement* innées, plus naturelles au genre humain, que toutes les autres idées ; et que celles-ci sont *plus particulièrement* innées, plus naturelles à quelques hommes qu'à tous les autres.

Voilà dans quel sens nous disons, vulgairement parlant, que certaines idées en général nous sont innées ; que tel ou tel sentiment est inné chez tel ou tel individu, ou qu'il lui est naturel ; que telle maladie est naturelle à telle famille, qu'elle est innée chez elle : et il est clair, quoiqu'on n'y fasse guère

attention, qu'au fond, ce n'est point le *sentiment*, ou l'*idée*, ou la *maladie*, qui sont innés, ou naturels, car ce ne sont là que des phénomènes, qui ne peuvent naître que par l'action de causes efficientes; et qu'il n'y a de naturel, ou d'inné en nous, que le *sens* plus ou moins parfait, que la *propriété* de l'âme et la *disposition* du corps, qui sont les causes conditionnelles de ces phénomènes.

Ainsi, quand nous disons que telle maladie, que la goutte par exemple, est naturelle à telle famille, qu'elle est innée chez elle, il est évident que ce n'est point directement de la goutte elle-même que nous entendons parler, d'autant que personne ne vient au monde avec la goutte, mais seulement de sa cause conditionnelle, laquelle réside, en général, dans l'organisation, et plus particulièrement dans quelque disposition vicieuse du corps; ce qui fait que certains hommes sont plus sujets que d'autres à éprouver cette maladie, quoiqu'ils en soient tous susceptibles. Quant à sa cause efficiente ou productrice, elle peut être de diverse nature et tout à fait inconnue. Supposons qu'elle consiste uniquement dans l'abus, ou même dans l'usage modéré des liqueurs fortes: il est certain que si l'un des membres de cette famille de gouteux s'abstient absolument de boire de ces liqueurs, il n'aura jamais la goutte, quoiqu'il porte en soi la cause conditionnelle de cette maladie: il ne l'aura pas plus que celui qui ferait usage de pareilles liqueurs mais qui serait autrement constitué; car les mêmes causes efficientes ne produisent les mêmes effets que sous les mêmes conditions. Ainsi donc, puisque cette maladie, ou ce phénomène, dépend d'une cause efficiente qui nous est étrangère, tout aussi bien que de sa cause conditionnelle, laquelle seule réside en nous, à titre de propriété ou de manière d'être, il n'y a de naturel ou d'inné en nous que cette seule cause interne, ou cette propriété physique.

C'est la même chose pour les propriétés et les phénomènes de l'âme. Que l'on fasse, en présence de plusieurs personnes, le récit d'une mauvaise action, d'une action souverainement injuste; la plupart seront pénétrées d'un sentiment d'indigna-

tion, d'un sentiment pénible, quel qu'il soit, et que j'appelle *sentiment moral*, sentiment du juste et de l'injuste, du bien et du mal. Quelques-unes, peut-être, entendront ce récit avec plus ou moins d'indifférence, quoique l'*idée* de cette action, ou la cause productrice de ce sentiment soit la même pour toutes. Qu'en devra-t-on inférer? C'est que chez les premières la cause conditionnelle de ce sentiment, c'est-à-dire le sens du juste et de l'injuste, ou le *sens moral*, sera plus prononcé ou plus parfait que chez les autres. Mais comme, dans une pareille circonstance, tout homme, à très-peu d'exceptions près, éprouverait un sentiment de la même nature, avec la seule différence du plus au moins, et un sentiment contraire, à la vue, au récit, à l'idée réalisée d'une bonne action; nous disons que le sentiment du juste et de l'injuste, que le *sentiment moral* est naturel à l'homme, en un mot qu'il est inné; quoiqu'il n'y ait d'inné que le *sens moral*, qui en est la cause conditionnelle; propriété purement *affektive*, dans laquelle ce *sentiment* existe en puissance, de même que l'*idée* du juste et de l'injuste existe en puissance, ou virtuellement, dans telle ou telle propriété *intellectuelle*.

Quand donc, vulgairement parlant, nous disons qu'il y a des idées innées chez tous les hommes, ce qui s'entend principalement des notions du sens commun, ou de ces rapports simples et généraux que tous les hommes, sans exception, saisissent et aperçoivent du premier coup d'œil, sans avoir besoin d'y réfléchir un moment; il paraît évident que cela ne s'applique point aux idées elles-mêmes, mais seulement à leur cause conditionnelle, qui est le jugement ou telle autre propriété passive de l'intelligence, en tant qu'elle ne considère que ces idées ou rapports simples dont nous parlons.

II. J'ai justifié ces expressions populaires d'idées innées, de sentiments naturels, en faisant voir comment il fallait les interpréter, et en quel sens elles étaient vraies. Maintenant, après avoir considéré les idées dans leurs causes condition-

nelles, où elles n'existent qu'en puissance, nous devons les considérer en elles-mêmes, et voir si, en prenant le mot *idée* dans cette acception propre et directe, des philosophes ont admis des *idées* innées, et prétendu qu'elles pouvaient exister; ou si, parmi ceux qui paraissent avoir embrassé cette doctrine, quelques-uns ont réellement voulu parler des idées elles-mêmes, des idées proprement dites. La question est assez embarrassante.

Il est à remarquer d'abord, qu'un grand nombre de philosophes, soit qu'ils aient adopté, soit qu'ils aient rejeté cette hypothèse des idées innées, n'ont eu qu'une idée confuse de ce mot *inné*, et surtout de celui d'*idée*, puisqu'ils ont confondu, par le fait, si ce n'est dans leurs définitions, les phénomènes de l'âme avec ses propriétés, qui néanmoins en sont aussi distinctes, que la mollesse de la cire est distincte des divers changements de forme qu'elle peut recevoir en vertu de cette propriété passive (qui en est la cause conditionnelle): en second lieu, qu'ils n'ont pas poussé l'analyse assez loin, pour remonter jusqu'à la première cause de chacune de nos idées; cause qui existe, ou qui existait, hors de nous, quoique toutes nos idées, à l'exception de celles que nous avons des objets extérieurs eux-mêmes, aient immédiatement leurs causes efficientes dans l'âme, mais sans qu'elles y soient elles-mêmes innées; ces causes n'étant jamais que d'autres idées antérieurement acquises, et non des propriétés constitutives de l'âme: enfin, qu'ils n'ont fait dépendre chaque idée que d'une seule cause, avec laquelle ils l'ont même confondue, à savoir, tantôt de la cause efficiente (qui seule, en effet, est capable de la *produire*, mais dont elle ne *dépend* pas uniquement), tantôt de la cause conditionnelle, et tantôt de l'attention ou de la réflexion; quoique d'une part, l'attention ni la réflexion ne puissent produire aucune idée, mais seulement nous la faire découvrir ou apercevoir, et que, de l'autre, toute idée, quelle qu'elle soit, ait toujours deux causes: l'une conditionnelle, qui est dans l'âme et inhérente à l'âme, comme étant une des pro-

priétés qui la constituent ; l'autre efficiente , ou productrice , qui peut être actuellement dans l'âme , sans y être inhérente , mais qui est toujours originairement , qui a sa source , son premier principe , son origine , hors de l'âme . Ainsi quand une idée , comme celle d'un objet matériel , a immédiatement sa cause efficiente hors de nous , ils l'ont fait dépendre de cette seule cause , avec laquelle ils l'ont même , jusqu'à certain point , confondue , en disant qu'elle nous venait du dehors , ce qui est au moins inexact ; l'idée ne pouvant se former qu'en nous , par l'action de la cause efficiente , qui demeure hors de nous ; de même que les vibrations d'une cloche ne lui viennent point du dehors , mais s'effectuent en elle , par l'action de la cause extérieure qui les produit , c'est-à-dire par le choc d'un corps étranger . Quand , au contraire , une idée n'a pas immédiatement ou évidemment sa cause productrice hors de l'âme , ils l'attribuent à sa seule cause conditionnelle , si ce n'est à l'attention ou à la réflexion ; et , lorsqu'ils ne font pas de cette cause conditionnelle une faculté productrice d'idées , ils croient que les idées mêmes sont innées , comme ils l'affirment du moins pour quelques-unes en particulier , ce qui n'est pas moins inexact . Quoique toute idée se forme en nous , il n'y a d'inné en nous , il n'y a d'inhérent à la nature de l'âme , je le répète , que ses propriétés : les unes passives , en vertu desquelles elle perçoit ou conçoit les idées que des causes efficientes produisent en elle , en faisant passer de la puissance à l'acte ces propriétés passives ; les autres actives , qui nous font apercevoir ces idées , mais ne les engendrent pas . Indépendamment de ces facultés , ou propriétés actives , il y a donc dans toute idée trois choses à considérer : la cause efficiente , soit extérieure , soit intérieure mais non pas inhérente à l'âme , qui la produit ; la cause conditionnelle , ou la propriété passive de l'âme en vertu de laquelle elle est produite ; et enfin , l'idée elle-même , soit qu'elle se montre actuellement à l'esprit , soit qu'elle existe dans la mémoire à titre de connaissance acquise . Or les philosophes dont je ne parle reconnaissent que l'idée est une ~~cause~~

quelconque dont elle dépend; encore ne distinguent-ils pas toujours ces deux choses, qui, à leurs yeux, n'en font qu'une alors, surtout quand la cause n'est que conditionnelle, auquel cas elle est inhérente à l'âme: ce qui leur fait soutenir, et les entraîne en effet dans la nécessité d'admettre, qu'il y a des idées innées et des idées acquises, et d'établir ainsi entre les idées, quant à leur origine, une distinction qui n'existe point: car, suivant le sens qu'il leur plaira de donner aux mots, on pourra dire ou qu'il n'y a point d'idées innées, ou qu'elles le sont toutes; et non - seulement toutes les idées, mais encore toutes les sensations.

« Si par ces *impressions naturelles* qu'on soutient être dans l'âme, on entend la capacité que l'âme a de connaître certaines vérités, il s'ensuivra, dit Locke, que toutes les vérités qu'un homme vient à connaître, sont autant de vérités innées. Et ainsi, cette grande question se réduira uniquement à dire, que ceux qui parlent de principes innés, s'expriment très-improprement; mais que dans le fond ils croient la même chose que ceux qui nient qu'il y en ait: car je ne pense pas que personne ait jamais nié que l'âme ne fût capable de connaître plusieurs vérités. C'est cette capacité, dit-on, qui est innée, et c'est la connaissance de telle ou telle vérité qu'on doit appeler acquise. Mais si c'est là tout ce qu'on prétend, à quoi bon s'échauffer à soutenir qu'il y a certaines maximes innées? Et s'il y a des vérités qui puissent être imprimées dans l'entendement, sans qu'il les aperçoive, je ne vois pas comment elles peuvent différer, par rapport à leur origine, de toute autre vérité que l'esprit est capable de connaître. Il faut, ou que toutes soient innées, ou qu'elles viennent toutes d'ailleurs dans l'âme. C'est en vain qu'on prétend les distinguer à cet égard. »

« Tous ceux qui voudront prendre la peine de réfléchir sur les opérations de l'entendement, trouveront que le consentement que l'esprit donne sans peine à certaines vérités, ne dépend en aucune manière ni de l'impression naturelle qui en a été faite dans l'âme, ni de l'usage de la raison;

mais d'une faculté de l'esprit humain, qui est tout à fait différente de ces deux choses. » (*Essais sur l'entend. hum.*, liv. I, chap. I, §. 5 et 11).

« Fort bien, répond Leibnitz : mais ce n'est pas une faculté nue, qui consiste dans une simple possibilité de les entendre : c'est une disposition, une aptitude, une préformation, qui détermine notre âme, qui fait que ces vérités en peuvent être tirées, tout comme il y a de la différence entre les signes qu'on donne à la pierre ou au marbre indifféremment, et entre celles que ses veines marquent déjà ou sont disposées à marquer, si l'on veut en profiter. » (*Nouv. Essais sur l'entend. hum.*, liv. I, chap. I.)

Cependant, il ne paraît guère vraisemblable que la capacité, ou propriété de l'âme en vertu de laquelle nous concevons telle vérité, ne soit pas la même que celle par laquelle nous concevons telle autre vérité. Comment l'une ne serait-elle qu'une simple *possibilité d'entendre*, et l'autre quelque chose de plus que cette possibilité, surtout si c'est à cette dernière que l'on attribue la connaissance des vérités les plus simples et les plus évidentes ? Ou bien, comment telles vérités pourraient-elles, et sans y être innées, exister seules en puissance, ou *virtuellement* (comme le dit ailleurs Leibnitz), à l'exclusion de toutes les autres, dans une même faculté ? Une propriété, ou faculté, quelle qu'elle soit, n'étant elle-même qu'un phénomène en puissance, tous les phénomènes qui impliquent une même propriété existent également en puissance, ou virtuellement dans cette propriété.

La distinction que fait Leibnitz, du moins s'il n'admet pas d'idées innées dans le sens propre du mot, paraît donc chimérique. En tout cas, elle est fort subtile et ne peut s'entendre qu'à l'aide d'une comparaison. Mais, outre qu'une comparaison ne prouve rien, celle qu'il propose n'est pas juste ; parce qu'une idée, de quelque manière qu'on l'envisage, n'est qu'une modification de l'âme, tandis que la statue, ou la figure qu'on peut tirer d'un bloc de marbre, que cette figure s'y trouve ou non dessinée à l'avance, n'est pas plus

une modification de ce bloc de marbre, que les autres morceaux qu'on en a détachés.

Descartes comparait les idées aux diverses figures que peut recevoir un morceau de cire en vertu de sa mollesse, figures qui sont bien évidemment des modifications successives de la substance qui les reçoit, mais supposent l'action d'une cause extérieure, d'une cause efficiente. Or, de même que ces figures ne sont pas innées, ne préexistent pas dans la cire, n'y sont pas tracées, ébauchées, indiquées d'une manière quelconque; car on conçoit que cela ne serait pas possible, puisque ces figures ne sont que des changements de forme dans la cire entière: de même les idées (comme tellès et individuellement) ne préexistent en aucune manière dans l'âme, dont elles ne sont pareillement que des modifications; bien que nous ne sachions pas en quoi elles consistent, parce que nous ignorons quelle est la nature de l'âme.

Cette comparaison n'est pourtant pas entièrement exacte; car si, d'un côté, comme chacun le conçoit, elle est inconciliable avec la doctrine des idées innées, en ce sens qu'on ne saurait la lui appliquer; d'un autre, elle ne l'est pas moins, et par les mêmes raisons, avec la propriété en vertu de laquelle les idées acquises restent ensuite tracées dans l'âme, comme le seraient d'avance les idées innées, s'il y en avait de telles.

Platon regardait comme véritablement innées, ou préexistant dans la mémoire, sous la même forme, et de la même manière que si nous les avions acquises, non les idées de rien d'individuel, mais celles des genres et des espèces, et surtout les idées les plus universelles des choses, c'est-à-dire celles précisément qui nous semblent résulter de la comparaison du plus grand nombre d'objets: telles que les idées d'homme, de singe, de rossignol, ou de prunier, de rosier, d'ortie: celles plus générales d'animal et de plante, celle plus générale encore d'être. Ainsi l'idée de l'homme en général serait innée, suivant Platon, tandis que le vulgaire croit, et que je crois avec lui, que nous l'avons *acquise*, en considé-

rant dans les hommes que nous connaissons, soit par nous-mêmes, soit sur le rapport d'autrui, ce qu'ils ont tous de commun, laissant à part les différences caractéristiques qui les distinguent les uns des autres, et en généralisant encore cette idée générale, c'est-à-dire en l'appliquant aux hommes que nous ne connaissons pas, ou qui viendront après nous, comme à ceux que nous connaissons, et qui ont paru jusqu'à présent sur la terre. Nous pensons aussi que les noms des genres et des espèces ne sont, comme on dit, que des dénominations extérieures, dont la nature des choses ne dépend point, mais qui, au contraire, dérivent elles-mêmes du point de vue sous lequel nous envisageons les choses; en sorte qu'un même objet peut être rangé dans autant de classes d'être différentes qu'il a de points de vue, ou d'attributs, ou de rapports: c'est ainsi que la craie et la neige appartiennent à la classe, ou à l'espèce des corps blancs; la craie et le charbon, à celle des corps fragiles; la craie et le marbre, à celle des substances calcaires.

Platon et, d'après lui, la plupart des métaphysiciens modernes, rangent principalement parmi les connaissances innées, celles des vérités universelles et nécessaires, que Descartes appelait *vérités éternelles*, et qui, en tant qu'elles se trouvent actuellement dans l'intelligence et présentes à l'esprit, sont, comme toutes les vérités, des *jugements*, qui supposent toujours deux termes et un verbe qui les lie, à savoir: un sujet, qui est toujours ici une idée générale; un attribut, qui est toujours essentiel et lui appartient ainsi *nécessairement*; enfin un verbe, qui affirme le rapport de l'attribut au sujet. Tel est ce jugement, ou cette vérité: *la partie est moins grande que le tout*. C'est un attribut essentiel d'une partie quelconque d'un tout considéré sous le rapport de ses dimensions, d'être moins grande que le tout; car le mot partie, ou fraction, signifie une chose qui ne diffère du tout (quant à sa grandeur), qu'en cela seul qu'elle est plus petite que le tout: il serait donc contradictoire qu'aucune des parties d'un tout, qui toutes ensemble sont égales au tout, fût à elle seule aussi grande

ou plus grande que le tout. Par conséquent, le jugement que nous avons énoncé est une vérité éternelle, universelle et nécessaire. Ces sortes de vérités, qui existent virtuellement dans les facultés ou capacités de concevoir et de juger, et que l'attention nous fait apercevoir lorsque des idées antérieures les mettent en évidence, ou les font surgir, en faisant passer ces propriétés de la puissance à l'acte ; ces vérités, dis-je, sont en très-grand nombre : toutes les propositions des mathématiques, qui, en dernière analyse, ne sont que des transformations ou des conséquences des vérités les plus simples, sont, comme celles-ci, des vérités nécessaires. Seraient-elles donc toutes innées ? Dans ce cas, tout homme, si ce n'était que sa mémoire est en défaut, serait mathématicien, et le serait plus que Descartes, Leibnitz et Newton même.

Mais, laissant de côté ces vérités ou ces jugements, sur lesquels nous reviendrons, et sans nous occuper davantage des différentes interprétations qu'on a données ou que l'on pourrait donner à ces mots d'idées ou de principes innés, voyons si une simple idée, en prenant ce terme dans son sens propre et direct, pourrait se trouver dans l'esprit de l'homme avant qu'il fût né.

§ 2.

Qu'il n'y a point d'idées innées, dans le sens propre du mot.

I. Si telle ou telle idée était innée, ou se trouvait naturellement en nous, sans qu'il fût besoin d'aucune cause efficiente pour la produire, il s'ensuivrait nécessairement que, quand elle se présenterait à notre esprit pour la première fois, elle ne serait plus qu'une idée renouvelée, un souvenir. Mais, comme ce souvenir ne serait certainement point accompagné de réminiscence, car personne ne se rappelle que telle idée qui l'affecte actuellement l'avait déjà affecté avant qu'il fût né, et que par conséquent nous n'aurions point de preuve directe qu'en effet cette idée ne fût qu'un souvenir, il faudrait le prouver d'ailleurs, si l'on voulait être en droit de la regarder comme telle.

C'est à quoi l'on parviendrait peut-être, si l'on pouvait démontrer ou qu'il y a des idées sans cause efficiente, ou que nous n'avons aucun moyen de les *acquérir*, et qu'elles sont telles, que jamais elles ne se présenteraient à notre esprit, si elles ne s'y trouvaient pas naturellement ; ce qui entraînerait encore la supposition qu'elles n'ont point, qu'elles ne peuvent point avoir de cause efficiente, ou productrice ; car, si elles en avaient une, cette cause pourrait agir efficacement sur nous pour produire ces idées, puisque nous avons d'ailleurs en nous leurs causes conditionnelles, ou les conditions de leur existence ; et alors, étant démontré que nous pourrions les acquérir comme toutes les autres, ce serait faire une hypothèse gratuite que de supposer qu'elles sont innées. Or, par une analyse exacte et rigoureuse de l'entendement, on se convaincra qu'il n'y a point d'idée, quelque générale et abstraite qu'elle soit, qui, comme tout autre phénomène, n'ait une cause productrice, ou efficiente.

Admettons qu'il y a des idées sans cause ; comment ces idées pourront-elles jamais se représenter à la mémoire ? Tout souvenir n'a-t-il pas lui-même une cause soit dans une autre idée, soit dans un signe quelconque ayant quelque rapport avec l'*objet* de ce souvenir, avec la *cause efficiente* de l'idée qu'il rappelle ? Or, cette idée n'ayant point de cause, n'ayant point d'objet réel, il n'est donc aucun signe qui puisse la rappeler ; et conséquemment, jamais une telle idée ne se représentera devant l'esprit. La vue d'un simple anneau suffira pour me remettre en mémoire le souvenir d'une personne qui me l'avait donné, parce qu'il y aura du moins un rapport de circonstance entre cet anneau et cette personne, qui est l'objet de mon souvenir, qui est la cause efficiente de l'idée que j'ai d'elle. Mais si cette idée était innée en moi sans que j'eusse jamais vu cette personne ou sans qu'elle existât, il m'est impossible de concevoir qu'aucune autre idée, qu'aucun signe pût la rappeler à ma mémoire, ou la représenter, une première fois, à mon imagination.

Il est vrai que ce ne sont point les idées d'aucunes choses

sensibles et particulières qu'on nous donne comme innées ; que ce sont principalement , au contraire , des idées très-générales et très-abstraites , telles que celles de temps , d'espace , de substance , de cause en général (sans parler des *jugements* dans lesquels entrent ces idées) et des axiomes de géométrie , des vérités mathématiques : mais cela ne détruit pas la force de mon argument ; c'est seulement pour le rendre plus sensible , que je l'ai appuyé d'un exemple tiré des choses sensibles.

Ainsi donc , ou tel fait particulier ne suffira pas pour *rappeler* à la mémoire une idée générale et abstraite ou toute autre idée qui serait innée ; ou , s'il peut la rappeler , il suffira pour produire lui-même cette idée : et dans ce cas l'idée innée sera superflue.

Mais , dira-t-on , il est beaucoup d'idées générales et abstraites qui se trouvent actuellement dans l'esprit , sans qu'on se rappelle le moins du monde les avoir jamais acquises ; et peut-être se croira-t-on par là , autorisé à conclure qu'elles sont innées. Je répondrai , premièrement , que cette conclusion ne vaudrait rien ; et en second lieu , qu'il est très-facile d'expliquer pourquoi nous ne pouvons nous rappeler ni quand ni comment certaines idées se sont introduites dans notre entendement. D'abord , il est des idées , des rapports si simples , que nous en sommes affectés comme malgré nous , sans que nous ayons besoin pour cela du moindre degré d'attention , et ces idées se reproduisent si fréquemment , que nous en sommes , pour ainsi dire , assaillis , en naissant au milieu d'elles ; de sorte qu'il n'est pas surprenant que nous ne nous souvenions ni à quelle époque , ni de quelle manière elles sont entrées dans notre esprit. Il en est d'autres , au contraire , qui , d'abord plus ou moins obscures ou confuses , ne deviennent claires ou distinctes , qu'à mesure que nous sommes plus capables d'attention et de réflexion , ou que nous faisons un plus fréquent usage de ces facultés ; et quoique en général elles ne se placent dans la mémoire que lorsqu'elles sont toutes faites , elles entrent dans l'entendement , dans la conception , d'une manière insensible et inaperçue.

On dira peut-être qu'il est impossible que certaines idées aient pour premières causes celles que je leur attribue , parce que , en effet , elles n'ont avec ces causes aucune ressemblance ou conformité. Mais , quoique le principe soit vrai , on n'en peut rien conclure : car , puisqu'une idée dépend de sa cause conditionnelle aussi bien que de sa cause efficiente , il est de toute raison qu'elle ne ressemble pas , du moins entièrement , à cette dernière cause ; comme on le conçoit mieux par l'exemple de nos sensations et des phénomènes physiques , qui certainement ne ressemblent en aucune manière à leurs causes extérieures : qu'y a-t-il en effet de commun entre les vibrations d'une cloche et le choc du marteau qui la met en jeu , entre la douleur que nous éprouvons par la piqure d'une aiguille et l'action de ce corps aigu sur nos organes matériels ?

Ne dites donc pas que l'*idée* et le *sentiment* du juste et de l'injuste , par exemple , ne peuvent pas avoir leur première cause dans telle ou telle action volontaire dont on nous parle ou qui se passe sous nos yeux , en alléguant que la vue et l'ouïe ne donnent que des mouvements et des sons , qui ne peuvent avoir aucune analogie avec ces phénomènes de l'âme. Remarquez bien : d'abord , que toutes les causes extérieures produisent dans l'âme des idées , en vertu de l'*entendement* , comme des sensations , en vertu de la *sensibilité physique* , et que ces sensations elles-mêmes n'ont pas la moindre conformité ou ressemblance avec ces causes efficientes ; secondement , que ces idées peuvent en réveiller d'autres , en vertu de la *mémoire* , quoique le plus souvent elles n'aient pas avec elles la moindre analogie ; en troisième lieu , que toutes celles qui nous affectent actuellement peuvent avoir entre elles et avec nous , avec notre nature morale , certains rapports de convenance ou de disconvenance , que nous apercevons , en vertu du *jugement* , telle est l'idée du juste et de l'injuste ; et qu'enfin , du moment où nous jugeons ou avons jugé que telle action est juste ou injuste , bonne ou mauvaise , nous éprouvons , en vertu du *sens moral* , un sentiment agréable ou pénible , que j'appelle sentiment moral.

Ce qui vient d'être dit peut s'appliquer à toute espèce de relation, à toute idée relative, à toute idée ou sentiment de rapport. Or il ne peut y avoir actuellement en nous que : 1° des sensations et des idées directes, évidemment acquises ; 2° des idées de rapport, qui ont dû se former en nous (car elles ont leurs causes efficientes dans d'autres idées antérieurement acquises, et leurs causes conditionnelles dans la conception, le jugement, la faculté d'abstraire et de généraliser, etc.) ; et 3° des sentiments (qui, de quelque nature qu'ils soient, ont toujours des idées de rapport pour causes productrices).

Dans la classe des idées de rapport rentre l'idée de *causalité*, c'est-à-dire l'idée de cette dépendance qui se trouve entre deux phénomènes dont l'un suppose la préexistence de l'autre. Et ce qui prouverait que cette idée n'est point innée, c'est que, quand elle le serait, et quand de plus nous saurions en naissant qu'un phénomène a toujours une cause, c'est-à-dire que son apparition est liée d'une manière quelconque à l'existence de quelque autre chose, nous n'en serions pas plus avancés. Comme, en effet, nous apercevons une grande quantité de phénomènes qui coexistent ou se succèdent immédiatement, sans qu'ils dépendent pour cela les uns des autres, nous devons toujours recourir à l'observation pour savoir si tel phénomène dépend de tel ou tel autre. Mais si l'observation peut, et peut seule, nous le faire connaître, pourquoi ne pourrait-elle pas nous donner l'idée même de cette dépendance ; pourquoi chercherions-nous ailleurs que dans l'observation la cause efficiente de cette idée (qui, de toute manière, a pour cause conditionnelle la conception) ?

Quant à ce que les philosophes nomment, avec tant d'emphasis, vérités éternelles, universelles et nécessaires, en tant qu'elles existent dans l'entendement à titre de phénomènes intellectuels, c'est-à-dire d'idées, ou plutôt de jugements, elles consistent à concevoir les rapports qui se trouvent entre certaines choses et leurs attributs essentiels, comme, par exemple, que *tout* triangle a trois côtés et trois angles ; ce qui

signifie, que l'idée d'un triangle, *quel qu'il soit*, est *nécessairement* liée, dans l'esprit de tous les hommes, et le sera toujours, à l'idée de trois lignes formant trois angles entre elles deux à deux : ce qui n'est pas surprenant, puisque ce sont là les attributs qui constituent le triangle, et que concevoir une chose, ou en avoir l'idée, se la représenter, c'est concevoir ou se représenter les attributs essentiels qui constituent cette même chose ; comme, réciproquement, avoir l'idée de ces attributs, ou se les représenter, c'est concevoir la chose même qu'ils constituent. Ainsi, en dernière analyse, l'opinion de ceux qui regardent une telle vérité comme innée, et ne pouvant pas ne pas l'être, se réduit à soutenir que : sans une impression innée, il me serait impossible de savoir, de juger, que *tout triangle est un triangle ; que cela est vrai de ceux que je n'ai pas vus ou qui ne se sont jamais présentés à mon esprit ; comme de ceux que j'ai pu voir ou imaginer ; que cela doit être vrai aux yeux de tous les hommes ; enfin que cela a toujours été et sera toujours vrai.*

On range parmi les notions innées, à titre de vérités universelles et nécessaires, les axiomes de la géométrie, comme, par exemple, que deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles, et avant tout celui-ci, que le même est le même, que a égale a (qu'un triangle est un triangle). Mais si j'ai besoin d'une notion innée pour juger qu'une chose ne diffère pas d'elle-même, ou qu'elle n'est pas une autre chose, à quoi se réduira et me servira le sens commun, ce premier degré de jugement commun à tous les hommes ; à quoi me serviront mes facultés intellectuelles, ou plutôt, que sont ces facultés, en quoi donc consistent-elles ?

Après avoir démontré qu'une idée innée est une chose impossible, il serait superflu de m'attacher à faire voir, pour chaque idée particulière considérée, par les partisans de cette doctrine, comme innée, qu'elle ne l'est point. D'ailleurs, à l'égard de beaucoup d'idées, nous ne saurions dire, j'en conviens, comment elles se sont formées : mais conclure de là qu'elles sont innées, ne serait-ce point imiter le physicien qui

aurait recours à Dieu et aux miracles pour se rendre compte d'un phénomène dont on n'aurait pas encore trouvé la raison ? Une idée innée serait en effet un véritable miracle, ou un phénomène produit directement par la volonté de Dieu, sans cause intermédiaire.

Il est des choses si simples, qu'elles n'ont, pour ainsi dire, qu'un seul attribut, qui ne peut être alors qu'un attribut essentiel ; en sorte qu'on ne saurait, sans les détruire, en rien retrancher, qu'on ne pourrait y rien ajouter, sans qu'elles devinssent des choses toutes différentes : telles sont les vérités premières des mathématiques, et par suite, toutes les conséquences qui en dérivent. Il n'y a donc point deux manières de concevoir ces choses ou d'en juger. Elles sont donc nécessairement les mêmes dans tous les temps et pour tous les hommes, qui d'ailleurs ne les aperçoivent pas à travers leurs organes matériels, et qui les conçoivent ou en jugent tous en vertu d'une qualité qui elle-même ne diffère point d'un individu à l'autre quant à sa nature, ni même quant à son intensité ou à son étendue, si on la considère dans certaines limites, qui sont celles du sens commun. Nous n'avons donc pas besoin, pour expliquer cet assentiment que nous donnons sans hésiter aux vérités nécessaires, d'avoir recours aux principes innés, aux miracles, ni surtout de faire intervenir la Divinité, sous le nom de *raison impersonnelle*, comme le font quelques métaphysiciens.

La raison impersonnelle, disent-ils, n'est pas une qualité qui nous soit propre ; c'est une qualité divine, une et identique pour tous les hommes, par laquelle et dans laquelle nous voyons toutes les vérités universelles et nécessaires.

Cette doctrine ou cette rêverie absurde, qu'on ne peut soutenir que par des paralogismes et du galimatias, est une variante de la vision en Dieu du père Malebranche, appliquée à un certain ordre d'idées. C'est un premier pas vers le panthéisme, et qui paraît même conduire tout droit à l'anéantissement du moi individuel, de la personnalité : car si, dans ce qui nous appartient, dans ce qui nous est personnel, il

n'y a rien que de variable et de contingent, il ne saurait y avoir d'indestructible, à ce qu'il semble, que le moi impersonnel, c'est-à-dire Dieu. Je regarde comme possible tout ce qui n'implique pas contradiction dans mon esprit, même les choses les plus incompréhensibles à mon intelligence; mais dans l'hypothèse (complètement inutile d'ailleurs) d'une raison impersonnelle, de quelque manière qu'on s'y prenne, on ne saurait échapper aux contradictions.

II. Tout en m'accordant qu'il n'y a point d'idée sans cause efficiente, on pourrait demander s'il n'y en a pas au moins quelques-unes qui aient leur cause dans l'âme même (soit que cette cause les produise directement, soit qu'elle détermine l'âme à les produire).

Sans doute plusieurs idées, et même le plus grand nombre, ont pour causes productrices d'autres idées antérieurement acquises, les unes plus tôt, les autres plus tard; telles sont et ces idées composées, et ces idées de rapport, et ces idées déduites, dont les causes conditionnelles sont l'imagination, le jugement, la raison: ces idées, dis-je, et une infinité d'autres, peuvent avoir leur cause productrice immédiate dans des idées plus simples, celles-ci dans d'autres, ces dernières dans d'autres encore: mais, en remontant ainsi jusqu'aux premiers anneaux de cette chaîne, on arrivera toujours à des idées primitives qui auront leur cause efficiente dans les objets extérieurs, physiques ou moraux, ou dans les rapports qu'ils ont entre eux ou avec nous. Ce qui suppose d'ailleurs que ces rapports, qui ne sont point des réalités, agissent, en quelque sorte, sur notre entendement, comme les objets matériels sur nos sens. Autrement, toute idée de rapport, telle que celles de coexistence, de succession, de vitesse, de dépendance, serait innée; car, par exemple, nous voyons bien des phénomènes qui se succèdent, mais non la succession elle-même, qui n'a rien de réel hors de nous, quoique nous la concevions parfaitement, ou que nous en ayons une idée fort claire.

Je n'ai pas répondu, du moins directement, je le sais bien, à la question proposée; car il s'agit de savoir si une idée peut avoir originairement sa cause efficiente, non dans une autre idée acquise, dans un autre phénomène, mais dans quelque principe, dans quelque chose qui soit inhérent à l'âme même, c'est-à-dire dans quelques-unes de ses propriétés soit actives, soit passives.

Les propriétés passives de l'âme sont, comme je l'ai dit, les causes *conditionnelles* de toutes nos idées, qui s'y trouvent en puissance, ou virtuellement. Mais il n'est aucune idée connue dont on puisse trouver la cause *efficiente* dans l'une ou l'autre de ces propriétés passives; à moins qu'elle n'ait passé de la puissance à l'acte, sous l'influence d'une autre cause, auquel cas elle ne sera plus propriété, mais phénomène, mais idée, et idée acquise; laquelle, si elle n'est pas celle-là même que l'on considère, pourra la produire, comme je l'ai dit plus haut.

En général les *phénomènes* seuls peuvent être causes *efficientes* d'autres phénomènes; et comme un phénomène est une propriété en acte, de même qu'une propriété est un phénomène en puissance, il s'ensuit qu'une propriété ne peut être cause productrice, ou efficiente, qu'autant qu'elle est actuellement en jeu, et que par là elle manifeste son existence. Si donc il y avait des idées qui eussent naturellement leur cause efficiente, ou productrice, dans certaines propriétés passives de l'âme, il faudrait que Dieu eût mis en jeu ces propriétés en les créant; et dans ce cas, elles n'auraient pas discontinué de se manifester, de se présenter elles-mêmes à l'esprit sous toutes leurs formes phénoménales, ou d'idées: ce qui n'est point. Il faut donc que ces propriétés, pour être causes productrices, soient elles-mêmes d'abord mises en évidence par des causes extérieures, je veux dire par des causes qu'elles ne renferment point en elles: et ainsi, quand elles pourraient être causes immédiates de quelques idées, celles-ci, quant à leur existence, dépendraient toujours de ces causes étrangères, et par conséquent ne seraient point innées.

Quant aux propriétés actives de l'âme, bien que sans leur intervention nous ne pussions, à la rigueur, avoir l'idée distincte de quoi que ce puisse être, il est certain que, par elles-mêmes, elles n'engendrent aucune idée. D'ailleurs, supposé que l'attention, simple ou réfléchie, en pût produire quelqu'une, tout au moins devrait-elle d'abord se porter sur un objet quelconque, interne ou externe, sur un être métaphysique ou matériel, sur un phénomène antérieur quel qu'il fût. Une idée produite par l'attention ne serait donc pas indépendante de ces choses, de leur action sur notre âme, et à plus forte raison, ne serait-elle pas innée. L'attention, au surplus, ne différant jamais d'elle-même, quant à sa nature, si elle était cause efficiente et première, c'est-à-dire sans être elle-même l'effet d'une autre cause, ou même quand elle le serait, elle ne pourrait produire qu'un seul phénomène en agissant sur une même propriété passive; c'est-à-dire que celle-ci, sous l'influence de cette seule cause, ne pourrait se manifester que sous une seule et même forme. Encore serait-il impossible d'imaginer quelle pourrait être cette forme, ou ce phénomène, puisqu'il n'y aurait aucune raison pour que la propriété passive se manifestât d'une manière plutôt que de toute autre.

Si quelques idées pouvaient avoir leurs causes efficientes dans les propriétés de l'âme, ce seraient surtout celles que nous avons de ces propriétés elles-mêmes. Il semble en effet que l'idée que j'ai de l'imagination, entre autres, doive avoir pour cause efficiente l'imagination, comme l'idée que j'ai de tel objet particulier a pour cause ce même objet. Oui, l'idée que j'ai de l'imagination a pour cause productrice cette propriété, mais cette propriété en acte, l'imagination qui se manifeste d'une manière ou d'une autre, l'imagination mise en jeu, en évidence, par une cause quelconque, de laquelle, par conséquent, dépend cette idée.

Comme nous ne connaissons les propriétés soit de l'âme, soit des autres substances, que par les phénomènes qui les révèlent, et qui ne sont eux-mêmes que ces propriétés en acte, il s'ensuit que les idées que nous avons, par exemple,

de l'entendement et de la sensibilité physique, se réduisent aux idées que nous avons des idées elles-mêmes et des sensations, en général, ou se déduisent de ces idées, qu'il nous faut avoir d'abord. Or ces phénomènes ont originairement leurs causes efficientes hors de l'âme. Nous ne pouvons donc connaître ces phénomènes, et, par suite, les propriétés passives de l'âme qui en sont les causes conditionnelles, qu'après avoir été en relation avec le monde extérieur.

Quant à l'idée que nous avons de l'attention, je veux dire ici de la *faculté* d'être attentif (que j'appelle *attentivité*), on pourrait soutenir avec un peu plus de vraisemblance, qu'elle a sa première cause dans l'attention elle-même. Mais, de deux choses l'une : ou l'attention est continuellement en exercice, sans que l'action de cette faculté soit jamais suspendue, ou cette action peut être interrompue et ne s'exerce que par intervalle. Dans ce dernier cas, l'âme ne pourra être attentive, ne pourra agir ou être déterminée à agir, ni à plus forte raison s'apercevoir qu'elle agit, qu'elle est attentive, que par une cause, qui ne saurait être qu'une sensation, un sentiment ou une idée acquise. Dans l'autre cas, c'est-à-dire si l'attention, si l'activité de l'âme est toujours en exercice, et ne fasse que se porter d'un objet sur un autre ou se partager également, si cela arrive jamais, entre tout ce qui peut agir sur l'âme ; il faudra toujours et avant tout, pour que nous puissions remarquer que nous sommes attentifs, et par conséquent, pour avoir l'idée de l'attention, même comme simple action, ou phénomène actif, et à plus forte raison comme *faculté* : ou que celle-ci soit excitée par un objet ; par une idée quelconque, à l'exclusion de toute autre ; ou, si cela est possible et se conçoit, qu'elle se porte d'elle-même sur cet objet, sur cette idée, qui ne pourra être qu'une idée acquise, et sans laquelle elle ne saurait avoir, si je puis m'exprimer ainsi, conscience d'elle-même. D'où il suit que l'idée de l'attention dépend d'une cause que cette faculté ne renferme point en elle, et qui n'est pas non plus inhérente à l'âme.

Enfin, en supposant même que telle ou telle idée pût avoir

originellement sa cause efficiente dans l'âme, nous pourrions encore objecter que, la cause étant inséparable de l'effet, si la cause n'était pas elle-même un effet produit par une autre cause, l'idée produite par cette cause permanente devrait être, à ce qu'il semble, continuellement présente à l'esprit, ce qui n'a lieu pour aucune idée.

On répondra peut-être à cette objection, en faisant observer qu'il faut absolument, pour qu'une idée soit présente à l'esprit, c'est-à-dire pour que l'esprit l'aperçoive actuellement, qu'il la *regarde*, ou que l'attention s'y porte, et qu'ainsi l'on pourrait admettre que cette idée existe réellement dans l'âme avec sa cause efficiente, quoiqu'elle ne soit aperçue que lorsque l'attention se dirige vers elle : de même que l'impression constante que produirait sur la vue un objet toujours présent à nos yeux, ne serait sentie, ne serait aperçue par la conscience, que du moment et aussi longtemps que l'attention s'y concentrerait. Mais cette hypothèse, supposé qu'elle ne présentât rien de contradictoire, ne résoudrait point la difficulté ; car il faudrait toujours une cause pour déterminer l'attention à se porter sur une idée qui existerait actuellement sans être aperçue, comme il en faudrait une pour la produire si elle n'existait pas ; et cette cause qui, pour la première fois, *réveillerait*, par là, une telle idée, pourrait-elle être autre chose que le phénomène antérieur que nous considérons comme sa cause productrice ? En tout cas, on ne saurait imaginer quelles pourraient être les diverses propriétés de l'âme qui, à titre de causes productrices, feraient ainsi passer incessamment de la puissance à l'acte les propriétés dans lesquelles les idées se trouvent en puissance, et qui en sont les causes conditionnelles : car il est impossible qu'une même propriété soit tout à la fois la cause conditionnelle et la cause efficiente d'une même idée, et bien moins encore de plusieurs idées différentes. C'est ce qui m'a fait nier que la conception (ou la *raison*), qui évidemment est la cause conditionnelle d'une certaine classe d'idées, des idées purement intellectuelles ou rationnelles, puisse les produire elle-même.

Nous pouvons donc conclure de tout ce qui précède :
 1° que toute idée, soit actuellement présente à l'esprit, comme idée première ou comme souvenir; soit en dépôt dans la mémoire, implique une cause efficiente ou productrice; 2° que toute cause efficiente est un phénomène, une propriété *en acte*, c'est-à-dire mise en évidence par une autre cause; et 3° qu'une idée peut avoir sa cause immédiate dans une autre idée, dans un autre phénomène de l'âme (ou que celle-ci la produit elle-même, sous l'influence fatale de cette cause); mais que toutes nos idées, toutes nos connaissances ont eu originairement leur cause productrice hors de l'âme; de même qu'elles ont toutes indistinctement leur cause conditionnelle dans l'âme, ou dans ses propriétés, qui en sont comme la matière. D'où il résulte évidemment qu'aucune idée proprement dite n'est innée.

§ 3.

Qu'il y a une différence de nature, mais non d'origine, soit entre nos idées, soit entre nos jugements.

Leibnitz a parfaitement raison quand il avance qu'une idée n'est innée qu'en ce sens qu'elle existe virtuellement dans l'intelligence. Toutefois sa doctrine ne paraît pas, au fond, différer beaucoup de celle des autres partisans des idées innées, puisque à cet égard il partage même le sentiment de Platon, à cela près qu'il ne croit pas, comme lui, qu'une idée innée qui se montre à l'esprit pour la première fois ne soit qu'une réminiscence (ou plus exactement, qu'un souvenir sans réminiscence).

D'une part, Leibnitz établit une distinction entre les idées innées et les idées acquises; mais cette distinction, selon moi, serait tout à fait chimérique, si par inné il n'entendait que ce qui existe en puissance, ou d'une manière virtuelle, et si, comme il le dit lui-même, nous n'en avons pas moins besoin d'apprendre ce qui existe en nous de cette manière;

car toute idée sans exception, je crois, est *innée*, en ce sens qu'elle se trouve virtuellement en nous; et toute idée est *acquise* (comme il semble en convenir) en ce qu'il faut toujours une cause efficiente pour la faire passer, une première fois, de la puissance à l'acte.

D'une autre part, il ne fait aucune distinction (excepté quant à leur origine, où précisément il n'y en a point) entre une idée innée, ou virtuelle, et une connaissance acquise qui n'est pas actuellement présente à la mémoire. Or il y a une très-grande différence entre une idée qui ne s'est jamais présentée à l'esprit, fût-elle innée dans le sens propre du mot, et une idée qui ne s'y présente pas actuellement mais qui s'y était déjà présentée, puisque celle-ci, pour être conçue de nouveau, n'exige plus aucun effort de notre part, qu'elle peut être reproduite par un signe qui n'a pas avec elle le moindre rapport, et qu'elle est presque toujours accompagnée de réminiscence, c'est-à-dire du sentiment intime qu'elle n'est autre qu'un souvenir: tandis que, de l'aveu même de Leibnitz, il en est tout autrement des connaissances ou des notions innées. Il est certain, du reste, que toutes les propositions de la géométrie, comme il le dit, existent en nous virtuellement, qu'elles ne dérivent pas immédiatement et uniquement de l'expérience; et qu'elles sont innées en ce sens que les facultés de l'âme qui les renferment le sont elles-mêmes; ce qui ne veut pas dire qu'elles peuvent se manifester sans cause. En effet, bien que nous ne puissions porter de jugement que sur des idées, et que toute idée nous vienne directement ou indirectement de l'expérience, comme d'une cause productrice, prochaine ou éloignée, le jugement lui-même, je veux dire la propriété de l'âme qu'on appelle ainsi, est indépendant de toute expérience; et il en est de même de la conception, de la raison, de toutes les propriétés passives de l'intelligence: or, éclairés, conduits, soutenus par l'attention ou la réflexion, nous pouvons trouver en nous, ou dans ces propriétés passives, souvent par nous-mêmes, ou sans instruction préalable ni

secours étranger, toutes les vérités mathématiques, toutes les propositions de géométrie, qui sont ou peuvent être elles-mêmes successivement les causes productrices les unes des autres. Et du moment que ces propositions, que ces jugements ou conceptions, pour mieux dire, se sont ainsi présentés à notre esprit; que des causes efficientes les ont fait passer, une première fois, de la puissance à l'acte, de la virtualité à l'actualité, nous disons alors, à bon droit, bien que la plupart du temps nous n'y pensions pas, que *nous savons* la géométrie; même que nous l'avons inventée ou trouvée par nous-mêmes, si nous n'avons consulté aucun livre, aucun maître. Or on en peut dire autant de plusieurs connaissances qui ne reposent point sur des principes considérés comme innés.

Il y a donc une différence essentielle entre une connaissance acquise et une connaissance qui ne se trouve en nous que virtuellement; tandis qu'au contraire, je n'en trouve aucune entre telle connaissance virtuelle et telle autre, ou, ce qui est la même chose, entre deux connaissances actuelles, quant à leur origine, par exemple entre ces deux propositions, dont l'une exprime une vérité contingente (peut-être même une erreur), et l'autre une vérité nécessaire: *Tous les corps sont pesants; Une partie d'un tout n'est jamais aussi grande que le tout, ou Le tout est toujours plus grand qu'aucune de ses parties*. C'est là principalement ce qu'il s'agit de démontrer.

Je dirai d'abord comment il faut entendre que nos idées nous viennent originairement de l'expérience sensible.

Toutes les idées simples qui entrent dans la composition de nos pensées sont également innées, en ce sens que toutes indistinctement existent en puissance ou virtuellement, dans les propriétés de l'âme; car une idée actuelle n'est qu'un phénomène, et un phénomène n'est qu'une propriété en acte. Mais comme une propriété ne peut passer de la puissance à l'acte, ou se manifester sous une forme phénoménale sans une cause efficiente, toute idée a donc une cause. Or il est impossible de trouver la cause de nos premières idées ailleurs que dans la

considération des choses sensibles. D'où il suit que toutes nos idées, et par suite, que tous nos jugements et raisonnements, dérivent originairement des sens, c'est-à-dire ont leurs premières causes dans l'action des choses sensibles, des objets extérieurs sur l'entendement par l'intermédiaire des sens; quoique tous soient innés, si on les considère dans leurs causes conditionnelles. Prenons pour exemple le syllogisme. Il y a dans tout syllogisme trois propositions: la majeure, la mineure et la conséquence. Celle-ci est un résultat, une forme, de la faculté de raisonner, c'est cette faculté en acte, ou qui se manifeste actuellement d'une manière ou d'une autre. Or cette conséquence suppose nécessairement deux autres propositions (la majeure et la mineure) d'où elle ressort, en quelque sorte, bon gré, mal gré, comme un effet de sa cause. Mais ces deux propositions, qui sont deux jugements, ou deux résultats, deux manifestations de la faculté de juger actuellement en jeu, supposent, à leur tour, chacune deux termes, c'est-à-dire deux idées; et ces idées, en dernière analyse, quoiqu'elles existassent originairement dans l'âme, en puissance, ne se seraient jamais montrées à l'esprit, et par suite, ne se seraient jamais gravées dans la mémoire, n'auraient jamais existé dans l'âme à titre de connaissances, sans l'action primitive des objets matériels sur les sens.

Les idées simples sont de deux sortes: les idées directes, ou absolues, et les idées réfléchies, ou relatives. Les premières sont, par exemple, les idées de matière, de mouvement, d'espace, de temps, de chaleur, de lumière, de son, de saveur, ou d'odeur.

Les autres, que l'on nomme idées de rapport, sont celles d'absolu et de relatif, d'infini et de fini, de vitesse et de lenteur, de grandeur et de petitesse, d'égalité et de différence, de même et de divers, d'unité et de pluralité, de tout et de partie, de cause et d'effet, etc.

Par l'assemblage ou le rapprochement et la comparaison de plusieurs idées simples, il se forme en nous des idées en plus composées ou, si je puis ainsi dire, plus intellectuelles;

et quoique nous fussions obligés de consulter encore ici l'expérience pour savoir s'il y aurait hors de nous des objets conformes à telles ou telles de ces idées, on pourrait soutenir qu'en général l'expérience ne serait plus nécessaire pour les produire, ou nous les faire concevoir.

Quant à nos jugements, par lesquels nous affirmons toujours, du moins mentalement, comme certain ou comme possible, un rapport perçu, un rapport de convenance ou de disconvenance, un rapport de telle ou telle nature, entre un sujet et un attribut, ou plus généralement entre deux idées, tous supposent ces deux termes; et à cet égard, il n'y a aucune différence d'un jugement à l'autre: car il importe peu que ces deux termes soient des idées simples ou composées, des idées directes ou des idées de rapport, des idées concrètes ou abstraites, des idées sensibles ou intellectuelles; puisque toutes, en dernière analyse, présupposent l'expérience sensible, en sorte que, dans ce sens, ou sous ce point de vue, tous nos jugements sont empiriques.

Mais comme ce ne sont pas les sens qui comparent, même les êtres matériels; comme ce n'est point l'expérience qui nous fait saisir ou concevoir les rapports qui existent entre les choses; que ce n'est point dans l'expérience qu'il faut chercher ni l'origine de ce penchant que nous avons tous à généraliser nos idées, ni la faculté même de généraliser; que ce n'est point d'elle que dérive l'idée qu'exprime le mot *est*, non plus que celle qu'on attache au mot *conséquemment*; enfin, comme la faculté de juger, avec tout ce qui s'y rapporte ou en fait partie (tel que le principe de contradiction, selon moi) appartient tout entière à l'esprit, et qu'elle y est véritablement innée, puisqu'elle est une des facultés qui le constituent: tous nos jugements, résultats de l'action de cette faculté, ne dérivent que d'elle seule, bien que leur diversité dépende des causes qui la mettent en jeu: aucun ne vient de l'expérience, quoique tous la supposent. Nos idées particulières devancent nos premiers jugements, dont elles peuvent être considérées, en tant qu'elles les font surgir, ou

passer de la puissance à l'acte, comme les causes efficientes (quelques-uns diraient les causes *occasionnelles*; mot vide de sens, s'il ne signifie pas cause efficiente indirecte): mais la généralisation de ces jugements peut devancer toute expérience ultérieure, et entraîner immédiatement telles ou telles conséquences. Aussi arrive-t-il que dans beaucoup de cas nous avons ensuite besoin de consulter l'expérience pour savoir si nos jugements, considérés dans leur objet, sont fondés en raison: mais il ne faut pas croire pour cela que nos jugements en eux-mêmes soient fondés sur l'expérience. Car, qu'ils la suivent ou qu'ils la précèdent; qu'ils ne soient que problématiques ou qu'ils soient certains, ou même nécessaires, ce qui dépend de la nature des choses dont nous jugeons, ou plutôt des rapports (nécessaires, vrais, douteux ou faux) que nous considérons ou croyons voir en elles, le procédé de l'esprit reste le même, comme l'instrument, ou la faculté dont il se sert, si je puis m'exprimer ainsi.

Prenons maintenant pour exemple ces deux propositions, que nous voulons comparer entre elles: *Tout corps est pesant*; *Un tout est plus grand qu'une de ses parties*; et voyons d'abord quelle est, dans chacun de ces jugements (en tant qu'ils diffèrent dans leur objet), la part de l'expérience, et si l'une égale l'autre.

Pour pouvoir affirmer ou supposer que tout corps est pesant, qu'un tout est plus grand qu'une de ses parties, il me faut d'abord avoir les idées de corps et de pesanteur, de tout et de partie. Or, ces idées, c'est l'expérience qui les donne, c'est-à-dire que l'expérience est ici nécessaire pour que ces idées se montrent une première fois à l'esprit. Je ne puis avoir l'idée de corps, ou plus généralement de matière, que par une résistance étrangère à mes efforts, ni l'idée de pesanteur, qu'en considérant un corps pesant, ou en tant qu'il agit sur moi d'une certaine manière. Je ne puis avoir les idées de tout et de partie (qui ne peuvent se présenter l'une sans l'autre, parce que ce sont là des idées relatives), sans voir ou sans me figurer une chose quel-

conque divisée en plusieurs parties, ou une chose que j'avais déjà vue dans son entier et dont on aurait retranché une partie, ou bien enfin, cette partie séparée de la chose dont j'avais déjà l'idée. Voilà à peu près tout ce que l'expérience peut m'apprendre, ou faire jaillir de mon esprit. Mais, pour accorder à l'expérience tout ce qu'elle pourrait se croire en droit de réclamer, ajoutons qu'elle seule pourra m'apprendre que tel corps particulier que j'ai actuellement sous les yeux, et supposé que ce soit le premier, est pesant de sa nature, ou que la pesanteur est un attribut de ce corps : l'expérience m'apprendra aussi de la même façon que, par exemple, un segment de cercle n'a pas autant d'étendue, ou qu'il est plus petit que le cercle dont il fait partie, et que j'ai sous les yeux, ou que mon imagination se représente, ce qui est la même chose. On voit donc qu'ici la part de l'expérience est exactement la même des deux côtés : or l'expérience ne saurait aller plus loin ; elle ne pourrait que se répéter sur des choses différentes.

Maintenant, il est de la dernière évidence que tous les jugements ultérieurs que je porterai, que toutes les réflexions que je pourrai faire sur ces idées de corps et de pesanteur, de tout et de partie, comme aussi toutes les conclusions que je tirerai de ces réflexions, de ces jugements, ne dérivent que de mon esprit ; en sorte qu'il est pareillement impossible que, sous ce rapport, tout ne soit pas égal de part et d'autre.

Et d'abord, par le penchant naturel que nous avons tous à généraliser nos idées, nos jugements, je concevrai, d'une manière confuse au moins, je jugerai provisoirement, à tort ou à raison, et comme malgré moi, sans avoir pour cela aucunement besoin de l'expérience, que tout corps est pesant, que la partie en général est plus petite que le tout : et si je m'arrêtais là, j'aurais deux propositions également incertaines. Mais la moindre réflexion me fera bientôt reconnaître une différence de nature, non d'origine, entre ces deux jugements.

En effet, comme l'idée de partie entraîne l'idée d'une chose plus petite; que cette dernière idée est, en quelque sorte, renfermée dans la première, il serait contradictoire que la partie ne fût pas plus petite que le tout, ou qu'une fraction quelconque ne fût pas plus petite que l'unité, ou l'unité, plus petite que le nombre. Je n'ai donc pas besoin de consulter l'expérience pour être certain que cette proposition générale, la partie est plus petite que le tout, ou le tout est plus grand qu'une de ses parties, non-seulement est vraie, mais qu'elle ne pourrait pas ne pas l'être, qu'elle l'est nécessairement.

Au contraire, comme l'idée de pesanteur n'est pas renfermée dans celle de corps, puisqu'il m'est possible de concevoir le corps sans la pesanteur, il s'ensuit que les corps ne sont pas nécessairement pesants, qu'il ne serait pas contradictoire en soi, ou du moins, qu'il n'impliquerait pas contradiction dans mon esprit, qu'ils ne le fussent pas : ainsi, pour être certain qu'en effet tous les corps sont pesants, comme je le conçois et comme j'en ai préjugé, je devrais consulter l'expérience : ce qui du reste est impossible; car, outre que je ne puis pas peser tous les corps de la nature, rien ne m'assure que ceux qui sont aujourd'hui pesants le seront toujours : et quand il serait démontré que tous les corps sont pesants, comme j'en crois, et qu'ils le seront éternellement, il ne s'ensuivrait pas encore qu'ils le fussent nécessairement, puisqu'ils pourraient sans contradiction ne l'être pas : du moins autant que j'en puis juger, ne sachant point quelle peut être la raison de la pesanteur, et ne pouvant la déduire, par le raisonnement, d'aucune de mes connaissances.

Il me semble, en tout cas, qu'il faut bien plus de sagacité pour comprendre qu'un corps pesant ne l'est pas nécessairement, que pour concevoir une vérité nécessaire comme telle; car il ne faut pour cela que ce premier degré de jugement qui constitue le sens commun, dans ses limites les plus étroites. Aussi toutes les vérités nécessaires, soit générales, soit par-

je laissais passer inaperçues les difficultés que soulèvent des opinions contraires aux miennes, et qui sont en vogue aujourd'hui.

Je pense avoir bien établi que toute idée, ou plus généralement, que tout phénomène passif de l'âme, est une forme, une manifestation actuelle de l'une ou de l'autre de ses propriétés passives; qu'il n'est autre chose que cette propriété même en tant qu'elle se manifeste actuellement sous quelque une de ses formes phénoménales; et qu'il a toujours pour cause efficiente un phénomène antérieur, c'est-à-dire soit une autre propriété en acte, soit une autre forme de la même propriété : ou bien que, si l'idée produite a pour cause immédiate une *action* de l'âme, ce qui peut être vrai en un sens, la nature de cette action dépend elle-même du phénomène antérieur, c'est-à-dire que l'âme ne peut agir de telle ou telle manière déterminée, pour produire telle ou telle idée, que sous telle ou telle autre modification passive.

Mais, dira-t-on, toutes les propriétés intellectuelles de l'âme ne sont-elles point de véritables *facultés*, des puissances essentiellement actives? Y a-t-il même rien de passif dans l'âme? Celle-ci n'est-elle pas une force, une activité pure, dont toutes les modifications passives et les sensations même sont des produits?

Ici commence, ici s'engage une controverse, qui ne roule peut-être, en partie du moins, que sur des malentendus et sur la différente signification que nous donnons aux mêmes mots, mais que je ne puis absolument pas me dispenser de faire connaître (ainsi que d'autres objections), pour ceux qui ne m'auraient pas suffisamment compris, ou qui ne seraient pas entièrement satisfaits des principes que j'ai posés. Ces sortes de discussions, au surplus, quand elles sont bien faites, et qu'on a soin de ne jamais s'écarter de la question, de ne pas divaguer en se livrant à des digressions inutiles, de poser nettement et d'examiner de sang-froid chacun des points controversés, sont très-propres à éclairer la question même et à faire ressortir la vérité. Celle dont il s'agit principalement, et qui offre ces avan-

tages, grâce à l'homme éminent qui l'a d'abord provoquée et puis soutenue, rentre ainsi directement dans mon sujet, dont elle éclaire plusieurs points essentiels, outre qu'elle pourra nous être fort utile par la suite. Pour être impartial et plus clair à la fois, je rapporterai textuellement toutes les objections et répliques qui m'ont été faites, avec mes observations, ou mes réponses, après chacune d'elles. Ce rapprochement, ou ce parallèle, en faisant mieux comprendre en quoi consiste la doctrine qui a la vogue parmi nos philosophes, et en quoi elle diffère de la mienne, mettra le lecteur à même de juger quelle est la meilleure, et de choisir entre les deux, s'il n'en imagine pas une troisième.

Jetons d'abord un coup d'œil rapide sur les différentes propriétés de l'âme, et sur la différence qui existe entre celles que l'on regarde généralement comme actives par elles-mêmes, et celles, qu'à tort ou à raison, j'ai nommées passives : car c'est là le point capital.

CHAPITRE VI.

Des propriétés de l'âme.

§ 1.

Des propriétés actives.

Les propriétés constitutives de l'âme sont ou actives, ou passives. Ces dernières, dont nous parlerons dans le paragraphe suivant, sont assez nombreuses et de diverse nature; car l'âme peut être *affectée*, ou modifiée involontairement, de plusieurs manières toutes différentes.

Les autres, en vertu desquelles l'âme peut agir directement soit sur le corps, soit sur elle-même, se réduisent toutes, en dernière analyse, à la volonté, ou plus particulièrement, à l'attention, si l'on ne considère l'âme que comme pensante : car la réflexion, la contemplation, la méditation, ne sont que différentes manières d'être attentif, et l'attention elle-même n'est qu'une manière de vouloir.

L'attention, comme faculté, est une *espèce* d'activité, dont la volonté est le *genre*. Ainsi, bien que l'on puisse vouloir sans être attentif, il y aurait contradiction à soutenir qu'on pût être attentif sans vouloir en aucune façon.

Toutefois, je dois faire observer que, comme nous n'avons pas toujours conscience, du moins une conscience claire et distincte de nos actes internes et volontaires; que la volonté proprement dite est celle qui est accompagnée de conscience, qu'elle est même la seule à laquelle on donne communément ce nom, et qu'on en a fait une faculté particulière, distincte de l'activité en général : il n'est sans doute pas vrai, dans ce sens, que l'attention soit toujours

une manière de *vouloir*. Mais, comme on peut appliquer à l'attention en particulier ce que je viens de dire de la volonté en général, ou de l'activité, avec ou sans conscience; car souvent nous sommes attentifs ou réfléchissons, même profondément, sans nous en apercevoir, sans même savoir ensuite précisément à quoi nous avons pensé : je dirai donc que l'attention consciente, l'attention proprement dite aussi, est seule une manière de *vouloir*, dans le sens étroit de ce mot; mais rien n'empêche qu'on ne dise la même chose de l'attention inconsciente par rapport à l'activité ou à la volonté sans conscience. D'où il suit que je n'ai rien à changer à ma proposition, que, dans sa généralité, je crois exacte et vraie.

En tout cas, il n'en existe pas moins entre les propriétés passives de l'âme et ses propriétés actives que, plus spécialement, on nomme ses *facultés*, une distinction très-réelle, qu'il importe de bien établir.

Nous savons tous que, pour voir un objet, il suffit d'avoir cet objet devant les yeux et de jouir de la lumière : que pour cela nous n'avons besoin de faire aucun effort; que souvent même nous voyons certaines choses malgré nous, et qu'il en est beaucoup que nous voudrions ne point voir; comme il y a des sons que nous voudrions ne pas entendre, des odeurs ne point sentir.

D'un autre côté, il nous arrive assez fréquemment de regarder sans rien voir, je veux dire de ce que nous voudrions voir; comme il nous arrive d'écouter sans rien entendre.

Voir et *regarder* sont donc deux choses tout à fait différentes, pour ne pas dire diamétralement opposées : et remarquez bien que l'âme est passive en tant qu'elle *voit*, ou qu'elle reçoit les impressions des objets visibles; qu'elle est active, au contraire, qu'elle veut, lorsqu'elle *regarde*.

Toutefois pour voir beaucoup d'objets, et surtout pour les bien voir, il faut regarder : sans doute leur existence, non plus que les sensations qu'ils produisent, ne dépendent pas de nous, de notre volonté; mais nous pouvons les rechercher

et les considérer sous toutes leurs faces : en regardant, nous ne ferons pas naître dans un corps des qualités qu'il n'a pas ; mais nous pourrions y en découvrir plusieurs qui nous auraient échappé, et conséquemment n'auraient pas existé pour nous, sans cette action volontaire : et ce que je dis de l'action de regarder, on peut le dire aussi de celles d'écouter, de flairer, de goûter et de palper. Il est évident, dis-je, que sans ces actes volontaires, nous n'aurions que des idées très-superficielles, très-peu exactes, très-incomplètes, des objets extérieurs, et que nous n'en pourrions connaître qu'un bien petit nombre, ou même, à proprement parler, que nous n'en pourrions *con-*
naître aucun. Comme aussi, réciproquement, sans ces objets extérieurs, ou bien encore, sans la capacité, ou la propriété passive de les voir, de les entendre, de les sentir, il ne nous servirait de rien d'écouter, de regarder, etc. Mais cela ne détruit pas la différence que nous avons reconnue entre ces opérations de l'esprit et leurs résultats, entre ces actes volontaires et les sensations qui nous affectent : ou, par suite, entre les propriétés actives et les propriétés passives de l'âme.

Or les actions intellectuelles dont je viens de parler ne sont toutes que l'attention elle-même. Regarder, écouter, flairer, etc., c'est être attentif. Quand nous regardons, nous concentrons, en quelque sorte, notre sensibilité sur le sens de la vue (en dirigeant l'organe vers l'objet visible), et notre entendement, sur les sensations ou les idées qu'il fait naître en nous. Si nous écoutons, c'est sur le sens de l'ouïe, et sur les sons ou les idées des sons que l'attention se porte.

Mais ce que je dois faire remarquer surtout, c'est que nous pouvons, sans porter notre attention sur aucun objet extérieur, la concentrer dans l'âme elle-même, pour considérer des idées déjà acquises, des souvenirs. Ainsi, je contemple en ce moment l'idée d'un objet sans qu'il soit devant mes yeux : je ne jouis point de sa vue, je n'en ai point la sensation ; je n'en ai que la connaissance, que l'idée pure ; et je porte actuellement mon attention sur cette idée. Imaginons, si vous voulez, qu'il existe en nous, avec un organe qui lui

soit propre, un sixième sens, destiné à recevoir toutes les idées, de quelque nature qu'elles soient, comme les sens proprement dits reçoivent les impressions des objets extérieurs : je dirai alors que mon attention se porte exclusivement sur ce sens interne et sur son organe. Mais ce sixième sens, ou cette manière de sentir, ne sera toujours, comme les sens extérieurs, qu'une propriété purement passive ; tandis que l'attention est une propriété active, une faculté, une puissance, ou l'action qui s'exerce en vertu de cette faculté, et par laquelle l'âme, si je puis m'exprimer ainsi, regarde les modifications qu'elle éprouve, je veux dire ses sensations et ses idées.

Je n'ai fait mention jusqu'ici que de la simple attention et des idées directes qu'elle amène ou qu'elle nous fait découvrir. Je dois dire un mot des idées réfléchies et de la réflexion elle-même.

Les idées réfléchies, que l'on peut aussi nommer idées de rapport, sont celles qui naissent du rapprochement et de la comparaison d'autres idées : telles sont, par exemple, celles de grandeur, de vitesse, de différence, d'égalité, de priorité, de succession. On comprend aisément qu'en effet, ce ne sont là que des rapports existants entre les choses : que, par conséquent, toute idée réfléchie, toute idée de rapport, suppose que l'on a considéré plusieurs objets à la fois ou l'un après l'autre.

La réflexion n'est que l'attention appliquée successivement et alternativement à différents objets, à différentes idées. Quand l'esprit s'arrête quelque temps sur une même idée, qu'il la contemple, il n'est presque pas possible que cette idée n'en rappelle ou n'en suggère pas une autre. L'attention est ainsi renvoyée, ou réfléchie, de la première sur la seconde ; elle l'est ensuite de celle-ci sur la première ou sur une troisième : et de là naissent toutes sortes d'idées de rapport, d'idées complexes et de jugements.

Il en est de même dans la comparaison, c'est-à-dire lorsque l'esprit cherche, en quelque sorte, le rapport qui peut exister

entre deux objets, entre deux idées, auquel cas l'attention se porte simultanément sur les deux idées.

Quant à la contemplation et à la méditation, elles ne sont, l'une qu'une attention simple, l'autre qu'une attention réfléchie, mais toutes deux profondes et soutenues.

Le mot attention a deux valeurs. Il représente, d'une part, l'action d'être attentif, et de l'autre, la *faculté* en vertu de laquelle cette action s'exerce; faculté qu'il conviendrait peut-être mieux de désigner par le mot *attentivité*. Supposé qu'on la nomme ainsi; il y aura entre l'attention et l'attentivité, la même différence qui existe entre la sensation et la sensibilité, entre l'action et l'activité.

La même observation pourrait s'appliquer aux autres termes que nous venons de définir, et notamment au mot réflexion, auquel il conviendrait de substituer celui de *réflexibilité*, toutes les fois qu'on veut parler de la faculté, et non de l'action de réfléchir, qui seule devrait être appelée *réflexion*.

On voit donc que toutes les facultés de l'âme, ou, en un mot, que son *activité* comme substance pensante, se réduisent à la seule *attentivité*, et que tous ses actes intellectuels, ses opérations, comme on dit, peuvent être ramenés à la simple attention.

§ 2.

Des propriétés passives.

Quant à ses propriétés passives, ou celles en vertu desquelles elle peut être affectée, modifiée, bon gré, mal gré, ou *mal* de diverses manières, rien n'empêche de les comprendre toutes sous le nom commun de *sensibilité*, sauf à distinguer, comme nous allons le faire, trois sortes de sensibilités, que nous nommerons physique, intellectuelle, et morale; et à subdiviser encore chacune d'elles en plusieurs *sens*, ou manières de sentir. Mais il ne faut pas perdre de

vue que ce mot *sensibilité* n'est ici qu'une dénomination commune : car les propriétés passives de l'âme, étant de nature toute différente, ne semblent pas pouvoir être ramenées à une propriété unique dont elles ne seraient toutes que différents modes.

I. La première espèce de sensibilité est celle au moyen de laquelle nous recevons, par l'intermédiaire de nos organes, l'impression des objets matériels, et que, pour cette raison, l'on nomme sensibilité *physique*. Ces impressions, en tant que nous en avons conscience, sont ce qu'on appelle nos *sensations*, parmi lesquelles il faut ranger la faim, la soif, et toutes les jouissances comme toutes les douleurs produites dans l'âme par certains mouvements dans le corps. Autant on peut compter d'espèces de sensations, autant il y a en nous d'espèces de sens ou de manières de sentir ; et à chacune de ces propriétés de l'âme, qui d'ailleurs ne sont toutes que des modifications du toucher, répond un organe matériel, tel que l'oreille pour l'ouïe, les yeux pour la vue, et le reste.

II. Sous la dénomination de sensibilité *intellectuelle*, nous comprendrons aussi diverses manières d'être ou de sentir, diverses propriétés passives, telles que l'entendement, la conception, le jugement, la raison, l'imagination, l'abstraction, la mémoire, la conscience métaphysique, ou le *sens* intime. Ici sentir s'appelle *connaître*, et les impressions ou les modifications de l'âme ne s'appellent plus sensations ; on les nomme *idées, souvenirs, connaissances, notions, pensées*.

Il est à remarquer que l'âme ne reçoit ces impressions, ou qu'elle n'est modifiée par elles, en un mot, qu'elle ne peut *connaître*, qu'à l'aide de l'attention.

Si le mot *entendement* était en usage dans le sens propre, il serait ou devrait être employé pour désigner la propriété de l'âme par laquelle elle éprouve ces sortes de sensations que l'on appelle *sens*. Mais on ne l'emploie jamais qu'au fi-

guré, et on lui donne plus ou moins de valeur, ou même des significations toutes différentes. Ainsi les uns comprennent sous cette dénomination toutes les propriétés passives de l'intelligence; d'autres, au contraire, mais très-improprement, toutes ses propriétés actives, toutes ses facultés (auxquelles s'adapterait mieux, s'il était français, le nom d'*écoulement*, que celui d'*entendement*). Dans le sens passif, l'*entendement* ne différerait point de ce que j'ai cru devoir nommer, pour éviter toute équivoque, *sensibilité intellectuelle*. Nous le prendrons ici dans un sens plus restreint, mais également passif, et nous désignerons par ce mot la propriété par laquelle nous recevons ces impressions, ou éprouvons ces modifications qu'on nomme *idées*, et non-seulement les idées des sons, mais toute espèce d'idées, ou du moins d'idées simples.

La *conception*, pour dire à peu près ce qu'elle est, ou ce qu'elle me paraît être, car je n'attache guère d'importance à toutes ces définitions particulières, plus ou moins arbitraires pour la plupart, et sur lesquelles les métaphysiciens sont peu d'accord; la conception, dis-je, diffère de l'*entendement* en ce que ses formes phénoménales sont plus complexes, plus intellectuelles, plus rationnelles, plus abstraites, et qu'elle suppose, ou plutôt que les choses que l'on considère nécessitent chez un même individu, un plus haut degré d'attention ou de réflexion. On pourrait dire aussi que par l'*entendement* nous avons l'idée d'une chose, et que par la *conception* nous en avons la connaissance, si par là nous entendons principalement la connaissance de ses rapports avec les autres choses. Il en est, au reste, de la conception comme de toutes les autres propriétés intellectuelles mais passives : elle est d'autant plus parfaite ou plus étendue, que, toutes choses égales d'ailleurs, elle exige moins d'attention; en sorte qu'un homme pourrait être sous ce rapport très-supérieur à un autre, quoique chez celui-ci l'attention fût beaucoup plus développée et plus habituellement en exercice. Il est, en effet, des hommes capables des plus grands

efforts d'attention, qui n'en sont pas moins d'une conception très-laborieuse; et la réciproque a également lieu : si bien qu'il paraît y avoir autant de différence entre concevoir et réfléchir, ou être attentif, qu'il y en a entre voir et regarder.

Le *jugement*, qu'on pourrait appeler le *sens du vrai*, est la propriété en vertu de laquelle nous apercevons les rapports qui existent entre les idées qui se présentent à notre esprit ou que nous avons comparées entre elles, et discernons ce qui est vrai de ce qui est faux, ce qui est juste de ce qui ne l'est pas, etc.

On donne aussi le nom de *jugements* aux propositions qui expriment ces rapports en les affirmant, et à ces rapports eux-mêmes en tant que l'intelligence les perçoit.

Parmi ceux-ci il en est de si simples, qu'ils frappent notre esprit, sans que nous ayons besoin de faire aucun usage de la réflexion pour les saisir; et dans ce cas, si les idées que l'on compare sont très-générales et très-abstraites, comme par exemple, quand on dit que *deux choses égales à une troisième sont égales entre elles*, ces jugements simples, pourvu qu'ils soient des vérités *nécessaires*, ou dont le contraire impliquerait contradiction, sont appelés *axiomes*.

La justice, en quelque sorte, a ses axiomes comme la vérité; tel est celui-ci : Nous ne pouvons pas exiger des autres hommes ce que nous ne voudrions pas faire pour eux.

Ces axiomes, ou plus généralement ces rapports simples, agissent, pour ainsi dire, sur l'esprit, comme les objets matériels agissent sur les sens; et l'homme est fait de manière qu'il ne lui est pas plus possible de ne pas sentir ou apercevoir ces rapports, que de ne pas être frappé par une lumière éclatante qu'il a devant les yeux. C'est pourquoi nous disons qu'ils sont évidents par eux-mêmes. Ces rapports, ou ces vérités, ces jugements, ces propositions, sont bien véritablement pour l'*entendement*, ce qu'un son pur et éclatant est pour l'*ouïe*.

Quant aux jugements ou rapports moins simples ou moins

évidents que ceux dont je viens de parler, nous ne pouvons les connaître, en général, et nous en assurer, qu'à l'aide de l'attention et de la réflexion. Pour bien juger, il faut comparer, ou considérer très-attentivement les choses ou les idées dont on veut connaître les rapports. Les hommes ne prennent pas toujours cette peine, et, s'appuyant sur de simples apparences, qui souvent sont trompeuses, il est une foule de jugements qu'ils forment à la hâte, ou plutôt qu'ils acceptent, qu'ils reçoivent, bon gré, mal gré, tels qu'ils se présentent à leur esprit; d'autres qu'ils admettent, sans examen, sur la foi d'autrui. Parmi ces jugements, qu'on nomme *préjugés*, il en est beaucoup, certes, qui du moins ne sont pas vrais à la rigueur, ou qui ne le sont qu'en partie, ou dans un certain sens, s'ils ne sont pas tout à fait faux. On dit de quelqu'un qu'il manque de jugement, ou qu'il a le jugement, l'esprit faux, lorsque habituellement il croit apercevoir entre les idées qu'il compare, ou sur lesquelles il porte simultanément son attention, des rapports de convenance ou de disconvenance qui ne s'y trouvent point, ou qui ne sont pas exactement vrais. Saisir du premier coup d'œil un grand nombre de rapports, apparents ou réels, c'est avoir de l'esprit; ne voir que des rapports rigoureusement vrais, ou discerner le vrai du faux, c'est avoir du jugement, c'est avoir l'esprit juste.

Quant à la *raison*, elle ne sera pour nous que la capacité de raisonner, celle de sentir, d'apercevoir un certain rapport entre deux jugements, ou de tirer un troisième jugement de deux autres dans lesquels il se trouve implicitement renfermé.

La raison, dans un autre sens, ou, pour mieux dire, dans le même sens mais par une extension du mot, est la qualité d'un homme raisonnable, ou qui a coutume de réfléchir et de raisonner avant que d'agir, surtout dans les affaires les plus importantes de la vie : ce que tous les hommes ne font pas.

Le *raisonnement* est l'action de raisonner, qui consiste, en général, à former divers jugements et en tirer des consé-

quences, pour arriver à une conclusion finale; ou plus exactement, à découvrir ou apercevoir en nous, à mesure qu'ils se forment, ces jugements et ces conséquences, à l'aide de l'attention et de la réflexion, qui sont ici plus nécessaires que partout ailleurs.

On donne aussi le nom de raisonnement à la série, plus ou moins longue, à l'enchaînement des propositions qui expriment ces jugements et ces conséquences, lesquelles ne sont aussi que des jugements.

L'*imagination*, qui peut-être est la propriété la plus inégalement partagée, se compose, en quelque sorte, de plusieurs autres. Avoir de l'imagination, c'est se rappeler facilement les idées des choses sensibles, et surtout celles qui se rapportent au sens de la vue : c'est se représenter ces choses vivement, comme si elles étaient présentes et touchaient nos sens; c'est apercevoir des rapports éloignés, singuliers, entre ces idées, et les lier entre eux et avec elles, de manière à n'en former qu'un seul tout; c'est concevoir ainsi des idées composées plus ou moins extraordinaires, quelquefois des êtres fantastiques qui n'ont aucun modèle dans la nature, ou bien une suite d'événements merveilleux ou de circonstances miraculeuses. Cette propriété est la plus brillante de toutes; c'est aussi la plus féconde, lorsqu'elle est épurée par le jugement, la raison, le bon goût, et dirigée par la réflexion. Bien qu'aucune autre, du reste, ne semble dépendre plus qu'elle de l'organisation physique, qu'elle ait pour frères les songes, fils du sommeil, et qu'elle soit mère de la folie, c'est elle, néanmoins, qui a le plus de tendance à se croire immatérielle, et qui élève le plus haut ses prétentions à cet égard. La raison, qui, sans contredit, aurait le plus de droits à cette prérogative, plus modeste et moins confiante, ose à peine la réclamer pour elle-même.

Par l'*abstraction*, ou la faculté d'abstraire et de généraliser nos idées, nous considérons séparément, et détachées de leur sujet, des qualités qui se trouvent naturellement réunies; comme, par l'imagination, nous réunissons en un seul tout

concret ce qui était épars, ou ce que nous avons abstrait de sujets divers. L'abstraction et l'imagination sont donc, sous quelque rapport au moins, deux propriétés contraires.

La *mémoire* est cette propriété en vertu de laquelle une idée déjà acquise par un moyen quelconque, est reproduite, ou se réveille avec plus ou moins de facilité, soit par un mouvement du cerveau ou autre circonstance inaperçue, soit par la présence à l'âme d'une autre idée avec laquelle l'idée rappelée, que l'on nomme *souvenir*, a quelque rapport de liaison naturelle ou artificielle, de convention ou de circonstance.

Si, après avoir entièrement perdu de vue tel objet qui avait frappé nos sens, ainsi que l'idée sensible qu'il avait produite, nous revoyons quelque partie seulement de ce même objet, celle-ci pourra rappeler l'idée de l'objet tout entier ; et cette idée, à son tour, pourra réveiller celle d'un autre objet qui coexistait avec le premier, ou qui lui avait immédiatement succédé, qui se trouvait à *côté de lui*, soit dans l'*espace*, soit dans le *temps*. Or tout ce que nous avons vu ou entendu, toutes les impressions que nous avons reçues pendant la durée de notre existence passée, soit sensations, sentiments, idées simples ou de rapport, tous les jugements et raisonnements qui se sont succédé dans notre esprit, ne forment, pour ainsi dire, qu'un seul tout, qu'une seule chaîne ; et cela serait vrai à la rigueur, si nous avions conservé une idée également nette, ou distincte, également claire, également forte, de chacune des choses qui ont existé pour nous, ou qui se sont passées en nous et autour de nous. Alors, il ne nous serait presque pas possible d'être actuellement affectés par l'une de ces choses, ou d'en avoir l'idée, sans nous rappeler tout le passé, et sans le voir, des yeux de l'âme, dans le même ordre, dans le même rapport de succession et d'arrangement, qu'il s'est présenté à notre esprit. Mais il n'en est point ainsi : le plus grand nombre des anneaux de cette chaîne sont brisés ou entièrement usés, et il n'en reste plus que des chaînons épars et d'inégale force, qui néanmoins semblent conserver entre eux une liaison imperceptible. On conçoit ainsi comment les idées se rattachent

quelquefois, par des rapports indirects, plus ou moins éloignés, le plus souvent inaperçus, à une infinité d'autres, qui toutes peuvent les reproduire. De là vient, sans doute, que, ne voyant pas comment elles renaissent, nous nous figurons qu'elles se représentent d'elles-mêmes, ou que nous pouvons les rappeler à notre gré, ce qui n'est point. Les efforts que nous faisons pour nous rappeler quelque chose, ou quelque idée, consistent uniquement en ce que nous fixons notre attention sur d'autres idées, ou d'autres choses, avec lesquelles nous savons ou nous nous souvenons que la première a quelque rapport, jusqu'à ce qu'il plaise à cette idée de se représenter, ou que nous désespérons de la rappeler, car, encore une fois, cela ne dépend pas de nous. Ce qu'il paraît y avoir d'actif dans la mémoire, et l'on peut en dire autant de toutes les autres propriétés intellectuelles, n'est donc que l'attention elle-même, avec laquelle il ne faut pas les confondre.

Quelles que puissent être nos dispositions naturelles, quel que soit le degré de *mobilité*, ou de sensibilité, dont notre âme est douée, nous avons souvent besoin d'employer de grands efforts d'attention, de concentrer toute notre activité, ou toute notre sensibilité en vertu de cette activité, de donner à l'âme, si l'on peut ainsi parler, le plus haut degré de tension, pour la rendre capable de concevoir, d'enfanter de nouvelles idées, sous l'influence de leurs causes productrices, ou même de se rappeler seulement des idées acquises : heureux encore quand nos efforts ne sont pas infructueux, ne sont pas absolument impuissants. Toutes choses égales d'ailleurs, et en général, ces efforts deviennent moins pénibles, comme aussi moins nécessaires, à mesure que l'esprit est plus accoutumé à un pareil exercice ; puisqu'il devient par là de plus en plus capable de juger, de connaître et de se ressouvenir.

Enfin, la *conscience* métaphysique (qu'il ne faut pas confondre avec la conscience morale) est la propriété par laquelle l'homme sait qu'il sent et qu'il connaît, et a le sentiment et l'idée de lui-même, ou se connaît lui-même et comme sujet pensant, et comme objet de sa pensée, et comme sub-

stance susceptible de modifications diverses, mais au fond toujours la même.

C'est aussi par la conscience, du moins par une espèce de conscience, qu'il peut connaître que le souvenir d'une idée est en effet un souvenir, une idée renouvelée, ou que l'idée qu'il se rappelle actuellement l'avait déjà affecté antérieurement à l'époque où il se trouve ; en d'autres termes, qu'il reconnaît l'identité de l'idée avec son souvenir, je veux dire de l'idée primitive avec l'idée reproduite, sans les confondre l'une avec l'autre. Cette reconnaissance, qui diffère beaucoup du souvenir lui-même, est la *réminiscence*. Quand une idée rappelée, ou renouvelée, n'est pas accompagnée de réminiscence, nous croyons nécessairement l'avoir pour la première fois ; et c'est pourquoi nous nous approprions, par-ci, par-là, sans le savoir et très-innocemment, des idées qui ne nous appartiennent point.

En vain nos idées se reproduiraient-elles mille et mille fois, sans la réminiscence tout se réduirait pour nous au moment présent : nous recommencerions à chaque instant une nouvelle existence ; nous n'aurions aucune idée ni du passé ni de l'avenir, ni de notre existence même. C'est par la réminiscence que nous avons l'idée de notre *moi*, ou de la continuité et de l'identité de notre être, sous les diverses modifications qu'il subit.

Mais comment pouvons-nous distinguer deux idées qui elles-mêmes sont identiques ? Peut-être par la différence des idées accessoires qui les entourent ; par celle des circonstances dans lesquelles nous nous trouvons. Tout change autour de nous, et nous-mêmes, en demeurant identiques au fond, nous changeons sans cesse, soit physiquement, soit moralement, soit surtout intellectuellement : il n'est donc pas possible qu'une idée se présente à nous plusieurs fois dans des circonstances absolument semblables, ou accompagnée des mêmes idées accessoires. Or une différence plus ou moins sensible entre les circonstances, ou entre les idées accessoires qui entourent l'idée principale lorsqu'elle se forme, et celles qui l'accompagnent lorsqu'elle se reproduit, en

faisant mieux ressortir l'identité de l'idée première avec l'idée reproduite, empêche aussi, sans doute, que nous ne confondions l'une avec l'autre.

Telles sont les propriétés passives les plus remarquables de l'intelligence auxquelles j'ai donné le nom commun de sensibilité intellectuelle, et qui ne sont toutes, peut-être, que des modes divers d'une même propriété plus radicale.

L'*intelligence* est l'ensemble de toutes les propriétés intellectuelles, tant actives que passives, et dans un degré plus ou moins élevé. La faculté de penser pourrait être considérée comme une propriété générale, et en quelque sorte absolue, qui ne tiendrait qu'à la nature de l'âme et serait, au fond, la même chez tous les hommes : l'intelligence est une propriété relative, qui dépend, je crois, et de l'organisation physique, et de l'exercice même de la faculté de penser, par conséquent, de l'éducation et de l'instruction. L'intelligence est la capacité plus ou moins grande de réfléchir, de comparer, de raisonner, de juger, de concevoir, de discerner, de se ressouvenir, d'imaginer, de prévoir, etc. Celui-là est doué d'une grande intelligence qui, d'une part, sent vivement et juge aussi promptement que sûrement ; et qui, de l'autre, est capable de réfléchir longtemps et profondément sur un même sujet. Mais des hommes également intelligents peuvent avoir d'ailleurs des aptitudes très-différentes.

III. Il me reste à parler des propriétés affectives que je comprends sous la dénomination de *sensibilité morale* : dénomination impropre, insuffisante, et que je n'emploie qu'à défaut de terme plus convenable.

La sensibilité morale est, en général, la propriété par laquelle l'âme subit ou éprouve ces sortes de modifications qu'on nomme, ou que j'appelle *sentiments* ; et par ce mot sentiment, j'entends ces émotions de plaisir ou de peine qui résultent des rapports que les choses ont entre elles et avec nous. Or, autant il y a d'espèces de rapports hors de nous, autant il y a en nous de *sens*, ou de propriétés

en vertu desquelles ils agissent sur notre âme, et dont une seule, à la rigueur, peut être appelée *sens moral*.

Les deux premières espèces de rapports, ceux qui s'éloignent le plus des rapports moraux proprement dits, sont ceux qui existent entre les choses sensibles, dont les unes frappent l'ouïe, et les autres la vue.

Et d'abord, lorsque plusieurs sons différents se font entendre à la suite les uns des autres; indépendamment de la simple *sensation*, agréable ou désagréable, que chacun fait naître séparément, il résulte des rapports qu'ils ont entre eux, ou de la manière dont ils se succèdent et de leur valeur relative, une autre modification dans l'âme; et c'est ce que j'appelle *sentiment*. Pourquoi les mêmes sons, lorsqu'ils se suivent, ou sont arrangés, si l'on peut ainsi dire, de telle ou telle manière, produisent-ils en nous un sentiment agréable, et pourquoi un sentiment contraire ou différent sous ce rapport, dans tel autre ordre de succession? A cela nous ne pouvons rien répondre, si ce n'est que l'homme est fait de telle façon, ou que telle est sa nature, ou qu'il est doué d'une propriété telle, que dans la première circonstance il doit éprouver un sentiment de plaisir, et dans la seconde, un sentiment plus ou moins pénible. Si c'est là un mystère impénétrable à notre intelligence, c'est qu'en effet nous ne saurions pénétrer dans notre nature intime, dans l'essence de l'âme, dont nous ne pouvons connaître que les attributs. La propriété dont il s'agit, et qu'on pourrait nommer *sens de l'harmonie*, ou *du beau musical*, n'est ni mieux ni moins bien connue que toutes celles qui constituent, pour nous, la nature de chaque chose.

Il en est de même de celle en vertu de laquelle nous éprouvons un sentiment agréable en voyant des corps diversement figurés ou de diverses couleurs, arrangés dans un certain ordre, et suivant certaines proportions, qui sont, en quelque sorte, pour la vue, ce que la mesure est pour l'ouïe. Nous appelons bizarre ou de mauvais goût, ce qui fait naître en nous un sentiment contraire à celui dont je

viens de parler, mais sans trouver hors de nous rien qui puisse au fond justifier notre blâme ; parce qu'il n'a véritablement sa raison qu'en nous-mêmes, c'est-à-dire dans une de nos manières de sentir, dans une des propriétés de l'âme, dans le *sens du beau* matériel.

Les rapports que les choses sensibles peuvent avoir ou avec l'usage pour lequel elles sont destinées, ou avec nos habitudes et nos penchants, ou enfin avec les idées qu'elles réveillent en nous, produisent aussi des sentiments plus ou moins agréables ou pénibles ; et ceux-ci se rapprochent peut-être davantage des sentiments moraux proprement dits.

Sans parler des manières de sentir, ou propriétés par lesquelles nous éprouvons ou sommes susceptibles d'éprouver des sentiments d'amour ou de haine, de sympathie ou d'antipathie, et une infinité d'autres, je me bornerai à dire un mot du *sens moral* par excellence, que l'on pourrait appeler aussi, du moins dans certains cas, sens du juste et de l'injuste, ou du bien et du mal.

Si une action qui n'est que rigoureusement juste n'excite point en nous un sentiment d'admiration, nous devons nous en féliciter ; c'est une preuve que nous en voyons habituellement de semblables : nous sommes alors dans le cas de celui qui ne sent pas le prix de la santé parce qu'il en jouit habituellement. Mais il est certain qu'en général toute action juste, et, à plus forte raison, toute action vertueuse, ou qui va au delà du juste, en un mot que toute bonne action, supposé d'ailleurs que nous n'y soyons intéressés en aucune manière, excite en nous un sentiment de satisfaction, de bonheur plus ou moins vif, et que nous éprouvons un sentiment contraire, à la vue, au récit d'une mauvaise action, et particulièrement d'une action injuste. D'où cela provient-il ? Je promets de vous l'apprendre, quand vous m'aurez dit pourquoi vous êtes agréablement ou désagréablement affecté par telle forme de vase ou telle suite de sons, abstraction faite des rapports que ces choses pourraient avoir avec telles ou telles idées qu'elles réveilleraient en vous.

C'est cette propriété, cette manière de sentir, ce sens précieux, que les moralistes doivent principalement s'attacher à développer et à diriger. Mais ils ne le feront jamais naitre chez les hommes qui en sont naturellement dépourvus; de même qu'on ne saurait inspirer le goût de la musique à ceux qui ont l'oreille fausse. Et malheureusement, comme il est des aveugles et des sourds-muets de naissance, il est aussi des hommes chez lesquels le sens moral est au moins très-obtus, s'ils n'en sont pas entièrement privés. Il faut bien se contenter, avec ceux-ci, de leur démontrer qu'il est de leur intérêt d'être justes et vertueux; ce qui, du reste, est incontestable, surtout si l'on n'entend pas uniquement parler d'un intérêt temporaire ou purement matériel, et que l'on prenne ce mot dans l'acception la plus étendue. On peut être juste ou faire le bien par divers motifs, c'est à savoir, par force, ou nécessité, par crainte, par habitude, par devoir, par intérêt, enfin par inclination, ou par amour pour la justice, pour le bien même, c'est-à-dire en vertu du sens moral. Ceux qui sont chargés de l'éducation de la jeunesse ne doivent pas perdre de vue ces considérations.

Je suis bien loin, sans doute, d'avoir fait connaître toutes les propriétés de l'âme, et à peine ai-je effleuré celles qui ont été mentionnées : mais je crois en avoir dit assez pour faire sentir la différence qui existe entre les trois espèces de sensibilités, que j'ai nommées physique, intellectuelle et morale, ainsi qu'entre ces propriétés passives et les propriétés actives, ou facultés de l'âme pensante.

Il serait peut-être plus curieux qu'utile, mais en tout cas fort intéressant, d'avoir une définition exacte et adéquate de chacune de ces propriétés en particulier, considérée dans toute son étendue et dans tous ses modes, ce qui exigerait une étude très-profonde, que je n'ai point faite. J'ai donc provisoirement donné ou accepté plusieurs définitions qui peuvent être incomplètes, ou même fautives. Des réflexions fort judicieuses de quelques métaphysiciens, et celles que j'ai faites

moi-même, sur différentes opérations de l'esprit, m'ont prouvé du moins que cette partie de la psychologie laisse beaucoup à désirer. Mais cela n'intéresse qu'indirectement et fort peu l'idéologie : excepté toutefois en ce qui regarde l'activité ou intellectuelle, ou volontaire, de l'âme (si l'une diffère de l'autre), comme nous allons le voir d'abord dans les objections suivantes.

CHAPITRE VII.

Suite du précédent. — Objections et réponses.

I. ENTENDEMENT. — « M. Gruyer dit (p. 112) : « Si le mot « *entendement* était en usage dans le sens propre, il serait ou « devrait être employé pour désigner la propriété de l'âme « par laquelle elle éprouve ces sortes de sensations qu'on appelle sons. » C'est une erreur grave ; le mot *entendement* est pris dans son sens propre, quand il désigne l'intelligence..... ; c'est le verbe *entendre* qui est détourné de sa vraie signification, lorsqu'on lui fait signifier *ouïr*..... Ainsi le mot *entendement* ne faisait aucune équivoque..... » (*Revue de l'Instruction publique*, 9 août 1845.)

Si c'est une erreur de penser que le mot *entendement*, quand il signifie l'intelligence, est pris dans un sens métaphorique, du moins il me semble que cette erreur n'a rien de grave ; je la crois au contraire tout à fait sans conséquence : car, que ce soient les sens, comme on le prétend ici, qui aient emprunté de l'intelligence le mot *entendre*, pour lui faire signifier *ouïr* ; ou que ce soit, au contraire, l'intelligence, comme je le pensais avec Laromiguière (1), qui l'ait pris des sens, pour le faire à peu près synonyme de comprendre, de *concevoir* (terme qui lui-même, si je ne me trompe, est emprunté du physique) ; il demeurera toujours également certain

(1) « Le mot *entendement*, dit-il, est pris, par métaphore, de l'organe de l'ouïe, pour lequel nous avons en français les deux mots *écouter* et *entendre* : *écouter*, qui représente cet organe dans un état actif ; et *entendre*, qui le suppose dans un état passif. — *Entendement* a donc un vice d'origine, qui m'avait presque décidé à ne pas l'admettre dans le sens actif.... » (T. I, 1^{re} leçon.)

là..... Le mot propriété..... est plus restreint que le mot qualité. Mais ce n'est là, nous le savons, qu'une dispute de mots, et même moins encore. » (Tissot, *Revue Indépendante*, 25 septembre 1844.)

Ce qui n'est pas une dispute de mots, c'est le reproche que me fait le critique, d'avoir du penchant à concevoir le monde interne par analogie avec le monde externe ; reproche que je reconnais du reste comme très-bien fondé, mais que j'accepte sans répugnance, parce que, selon moi, cette *analogie* existe en effet, qu'elle me paraît incontestable, malgré la différence de *nature* qui se trouve incontestablement entre l'esprit et la matière.

L'âme diffère essentiellement de la matière, ou du corps en général. Cependant nous ne faisons aucune difficulté de dire que l'âme est une *substance*, comme le corps en est une, et nous attachons la même idée fondamentale à l'une et à l'autre. Toutes deux sont ou un assemblage de propriétés ou de facultés unies entre elles, ou quelque chose d'inconnu qui leur sert de soutien.

Nous n'avons encore qu'un même mot pour désigner les *phénomènes* de l'âme aussi bien que ceux du corps, et nous concevons également les uns et les autres comme des *modifications* de ces deux substances.

Dans chacune encore, ces modifications, ou ces *phénomènes*, supposent quelque chose d'antérieur, ou de *préexistant*. Dans le corps, ce sont ses propriétés ; dans l'âme, ce sont ses facultés et ses capacités, si l'on préfère ces dénominations, ce qui ne détruit pas l'analogie.

Jusqu'ici du moins, cette analogie est parfaite, et je ne soutiendrai pas avec obstination qu'elle peut aller plus loin. Continuons toutefois notre rapprochement, et voyons ce que nous en pourrions tirer.

Tout phénomène physique suppose une cause *efficiente*, productrice de ce phénomène ; et, selon moi, il en est de même de tout phénomène psychologique : mais, selon M. Tissot, un phénomène de l'âme n'a qu'une cause *occasionnelle*,

qui ne produit pas directement le phénomène, et ne fait que provoquer l'âme, ou plutôt la contraindre à le produire elle-même (si c'est un phénomène passif). Comme ce n'est là qu'une conjecture sans preuve, on pourrait ou la rejeter, ou l'appliquer également aux phénomènes physiques. Pour moi, je préfère demeurer dans le doute jusqu'à plus ample informé. Il en sera de même pour la thèse suivante.

Les corps ont, ou paraissent avoir des propriétés actives, une tout au moins, la gravité, en vertu de laquelle ils agissent comme par eux-mêmes, sans avoir besoin d'y être excités par un *stimulus* étranger ; et des propriétés passives, en vertu desquelles ils reçoivent toutes sortes de mouvements et de modifications.

L'âme paraît avoir des propriétés *analogues*, quoique d'une nature toute différente. Elle a des propriétés actives, une tout au moins, la volonté, par laquelle elle agit ou sur les muscles, ou sur le cerveau, ou peut-être sur elle-même ; et, *selon moi*, des propriétés passives en vertu desquelles elle reçoit toutes sortes de sensations, de sentiments et d'idées, mais, *selon M. Tissot*, des propriétés actives encore, ou, pour mieux dire, une autre activité, par laquelle elle se donne, quoique fatalement, toutes ces modifications passives, à l'occasion de tel ou tel fait antérieur, duquel, en dernière analyse, *dépend* le phénomène psychologique, quant à son existence et à sa nature, comme le phénomène physique *dépend* de sa cause efficiente.

Pendant et puisqu'il s'agit d'analogies et de disputes de mots, qu'on me permette d'avoir encore une fois recours à une comparaison tirée, en partie du moins, de l'ordre physique, pour faire connaître la différence qui existe, quant à l'expression surtout, entre ma doctrine sur la production des phénomènes de l'âme et celle de M. Tissot.

Imaginez un corps mou, de forme sphérique, tournant rapidement autour de son axe, et prenant ainsi la forme d'un sphéroïde aplati vers ses deux pôles ; et supposez, de plus, que ce corps soit doué d'intelligence, de volonté et d'une autre espèce d'activité encore, mais dont il n'a pas conscience.

D'après mes principes, il faudrait dire que la mollesse de ce corps est la cause conditionnelle, ou la condition interne, de son changement de forme, et que le mouvement de rotation qu'on lui a donné en est la cause *efficiente* : ou bien encore (admettant l'activité inconsciente dont il s'agit), que l'aplatissement du corps a pour cause efficiente une *action* interne, quelle qu'elle soit, mais que celle-ci est elle-même déterminée par le mouvement de rotation; qu'elle en dépend, comme un effet de sa cause, et que, par suite, il en est de même de l'aplatissement de ce corps.

Le critique (sans d'ailleurs avoir égard à la cause conditionnelle du phénomène) dirait de son côté : Le corps change de forme sans le vouloir et sans le savoir; mais néanmoins il s'aplatit de lui-même, ou en vertu d'une autre activité qui lui est propre et qui se met d'elle-même en jeu, non par l'influence causante, mais seulement à l'occasion du mouvement actuel : et, toutefois, cette occasion ou cette *cause occasionnelle* existant, le corps ne pourrait point ne pas agir, ni agir autrement qu'il le fait; il ne pourrait point ou prendre une autre forme, ou n'en prendre aucune : son action est *fatale*.

Il est facile d'appliquer ces deux manières de voir à la formation des idées.

Cette comparaison, du reste, ni les analogies dont nous avons parlé, ou d'autres encore, s'il y en a d'autres, ne m'empêcheront point de reconnaître : 1° qu'il existe une différence de nature entre les phénomènes de l'âme et ceux de la matière, comme, par suite, entre les deux classes des propriétés dans lesquelles ces phénomènes existent en puissance; et 2° que l'âme a des propriétés et des phénomènes qui n'ont point du tout d'analogues dans la matière, tels que la mémoire et la réminiscence, la conscience, ou le sens intime. On peut même dire qu'aucune propriété ni aucun phénomène de l'âme, en particulier, n'a d'analogie avec telle propriété ou tel phénomène physique que ce soit : il n'y a pas le moindre rapport entre des mouvements, locaux ou intestins, et des sensations, des sentiments ou des idées; ni, par suite, entre la

mobilité et la sensibilité physique, morale, ou intellectuelle : il n'y a nul rapport non plus entre nos efforts musculaires ou autres actions physiques, et nos volitions, ou actes volontaires internes, qu'ils soient ou non accompagnés de conscience : ni, par suite, entre l'activité de la matière et la volonté.

Mais en considérant les choses d'une manière générale (et nos analogies ne portent en effet que sur des généralités) : si l'on met : d'un côté 1° la substance des corps, ou la matière ; 2° ses *propriétés* ; 3° ses phénomènes, et 4° leurs causes *efficientes* ; 5° la *mobilité*, et 6° les *mouvements*, locaux ou intestins ; 7° l'*activité*, et 8° les *actions* physiques : et de l'autre côté, 1° la substance de l'âme ; 2° ses *facultés* ; 3° ses phénomènes, et 4° leurs causes *occasionnelles* ; 5° la *sensibilité* physique, morale ou intellectuelle, et 6° les *sensations*, les *sentiments* et les *idées* ; 7° la *volonté*, et 8° les *actes* volontaires ; on trouvera certainement ici une analogie frappante.

Cette analogie pourrait s'étendre encore si l'on admettait avec moi : 1° que les *facultés* de l'âme ne sont elles-mêmes que des *propriétés*, les unes actives, les autres passives, et que la matière n'est pas entièrement dépourvue d'activité : 2° que l'activité de l'âme, quelle qu'elle soit, ne peut pas plus que celle de la matière, se mettre en jeu d'elle-même, ou sans cause, efficiente ou occasionnelle ; et 3° que les causes *occasionnelles* ne sont, en définitive, que des causes *efficientes*, directes ou indirectes, immédiates ou médiates, en d'autres termes, des causes toujours directes, immédiates soit des idées produites, soit de l'action de l'âme qui les produit, si l'on préfère cette hypothèse.

Quant à l'observation que fait M. Tissot au sujet de la dénomination de *propriétés de l'âme* dont je me sers, il a raison de dire que ce n'est là qu'une dispute de mots et moins encore. Il est assez indifférent, en effet, d'employer telle expression de préférence à toute autre, pourvu qu'on en détermine bien le sens, et qu'ensuite on ne la prenne pas dans telle ou telle autre acception. Le mot *propriété* a toujours été, pour moi, un terme générique, qui embrasse ceux de *qualité*, d'*attribut*,

de faculté, et autres du même genre. J'appelle indistinctement *propriétés* tous les caractères par lesquels les substances se révèlent à nous, tout ce qui les constitue, tout ce qui leur appartient en *propre*. Je ne donnerai point le nom de propriété à la forme extérieure d'un vase; ce n'est là qu'un *accident* tout au plus: mais comme un très-grand nombre de propriétés tiennent plus ou moins de l'accident et ne sont que relatives, je désigne celles-ci sous le nom de propriétés accidentelles, pour les distinguer, avant tout, des propriétés essentielles, qui sont absolues. Parmi les propriétés des corps, les unes sont actives, telles que la pesanteur, l'électricité, le magnétisme; les autres sont purement passives, comme par exemple, la solidité, la dureté, la mollesse, la porosité, la ductilité: et, quoique l'activité et la passivité de l'âme ne ressemblent point du tout à l'activité et à la passivité de la matière, je distingue aussi ses propriétés, en propriétés actives, ou *facultés*, et propriétés passives, que quelques-uns nomment, et que j'ai quelquefois aussi nommées *capacités*; mot dont la signification n'est pas bien déterminée, et qui d'ailleurs s'emploie également en physique: la capacité d'une dame-jeanne, la capacité de l'estomac, la capacité du cerveau, d'où, peut-être, par métaphore, la capacité de l'esprit, qui diffère, je crois, de *ses capacités* ou facultés. Ce mot capacité est-il actif ou passif, et seulement l'un ou l'autre? C'est sur quoi les philosophes ne se sont point expliqués. Le plus ordinairement il est passif, en philosophie comme en physique; et cependant le mot *capable* est presque toujours actif, et rappelle également l'idée de puissance, soit qu'on l'applique à l'esprit, soit à la matière: cet orateur est *capable* d'entraîner son auditoire, mais il n'est pas *susceptible* de s'émouvoir lui-même; ce vent est *capable* de renverser tout ce qui n'est pas *susceptible* de fléchir. Cependant *capable* est quelquefois pris lui-même pour *susceptible*: ce réservoir est capable de contenir mille tonnes d'eau. Que l'on décide maintenant si la dénomination de *capacités* pourrait remplacer avantageusement et plus convenablement celle de *propriétés* de l'âme (qui n'est pas nouvelle).

Quant au mot *aptitudes*, je ne saurais trop dire pourquoi je n'en ai pas fait usage. Peut-être est-ce parce que je ne l'ai vu employer que dans des occasions assez rares, et seulement pour désigner certaines dispositions particulières à tel ou tel individu pour telle ou telle chose. Nous n'avons pas appris la signification des mots, de ceux au moins dont nous nous servons journellement, d'après des définitions ou par un enseignement régulier; nous ne les connaissons guère que par routine et comme par hasard: nous les avons entendu prononcer à telles occasions ou dans telles circonstances, et nous les répétons dans des circonstances semblables ou à peu près. Mais comme nous avons dû parfois les voir employer mal à propos, et rarement dans tous les cas où ils peuvent être légitimement appliqués, il s'ensuit qu'il est fort peu de termes dont nous connaissions toute la valeur, toute l'étendue, et surtout les limites précises qui en déterminent le sens, quand ces limites sont elles-mêmes bien déterminées, ce qui n'arrive pas toujours en philosophie. La langue psychologique est très-pauvre: ses mots ont souvent plusieurs significations différentes; ils sont pour la plupart assez mal définis et prêtent facilement aux équivoques; de là les véritables disputes de mots. En tout cas, ils sont presque tous empruntés de la matière, à commencer par ceux-ci: attention, réflexion, agir, concevoir, penser. Ce sont donc les premiers inventeurs de langues qui ont transporté la nomenclature physique, du monde externe dans le monde interne; je n'en suis nullement responsable.

III. SI L'ÂME EST UNE PURE FORCE, ET SI TOUTES SES PROPRIÉTÉS SONT ACTIVES. — « Les savants qui font de la vie l'objet de leurs investigations devraient renoncer une fois pour toutes à l'usage du scalpel. On ne dissèque que des cadavres. Cédant à l'empire de l'habitude, M. Gruyer essaie encore une fois la dissection de l'âme humaine. Au lieu d'une distinction idéale, il établit une séparation réelle entre nos facultés. Il a reconnu justement que l'activité libre de l'âme dans le domaine intel-

lectuel se réduit à l'attention, et il en a conclu que les autres facultés de l'âme sont des propriétés passives. Des propriétés passives de l'âme ! Toute l'erreur est dans ce mot, étrange dans la bouche d'un spiritualiste. Nous serions tenté de demander s'il est bien sûr qu'il y ait des propriétés passives où que ce soit ; mais on se récrierait. Admettons donc, sauf plus ample informé, les propriétés passives de la matière. Mais lorsqu'il s'agit d'une substance immatérielle, peut-on parler d'un côté passif autrement que dans un sens relatif et par analogie ? Pouvons-nous parler de l'âme sans en avoir aucune idée, et si nous en avons une idée quelconque, n'est-ce pas l'idée d'une force, d'une activité ? L'activité n'est-elle pas ici la propriété essentielle, constitutive de la substance, et n'y a-t-il pas une véritable contradiction à la représenter comme passive ? Les propriétés passives d'une activité, d'une force ! Un tel langage a de quoi surprendre. On répondra sans doute que notre objection part d'une hypothèse sur la substance de l'âme, ou sur sa propriété essentielle, ce qui est la même chose aux yeux de M. Gruyer comme aux nôtres. Pour se convaincre que la nature de l'âme est effectivement une pure activité, il n'est, dira-t-on, qu'une méthode légitime, c'est l'examen des phénomènes. Je le veux bien, et je demande s'il y a quelque chose dans les phénomènes qui permette d'appeler la conception, le jugement, le raisonnement, l'imagination, des propriétés passives ? Au point de vue de la conscience intime, ces mots ont-ils quelque sens ? Chacun ne s'aperçoit-il pas immédiatement que concevoir, juger, raisonner, imaginer, sont des actions, je dirais volontiers des mouvements ? Qu'on lise la description de ces prétendues propriétés telle que M. Gruyer la donne, et qu'on me dise si l'on y trouve l'intuition, le sens de la vie. Pour nous, il nous est impossible d'y voir autre chose qu'un formulisme ingénieux.

« Mais, nous répondra l'auteur, ne soyez point injuste ; j'ai
« reconnu moi-même que ces faits dans lesquels vous voyez
« des actes de l'âme, et moi des actes de l'objet, du monde
« extérieur sur l'âme, sont impossibles sans l'énergie sponta-

« née de l'esprit, sans l'attention. L'attention est la lumière
 « sans laquelle nous ne saurions apercevoir l'effet que les
 « choses produisent naturellement sur nos facultés passives. »
 Je n'oublie point cette concession faite à l'évidence ; au contraire, c'est précisément sur elle que je m'appuie pour maintenir qu'en séparant l'attention du jugement et du raisonnement comme de faits d'un autre ordre et purement passifs, on élève une théorie inintelligible et contraire au sentiment intime. Si l'attention est indispensable au jugement et au raisonnement, c'est que ces actes ne sont en réalité que l'attention elle-même, c'est-à-dire le mouvement spontané de l'esprit se dirigeant selon la nature des rapports qu'il doit saisir. Au lieu de représenter les fonctions purement intellectuelles comme passives d'après l'analogie de la sensibilité physique, nous aimerions à voir M. Gruyer appliquer son talent d'analyse à la sensation elle-même, persuadé que dans ce fait primitif, élémentaire, il trouverait avec Leibnitz, avec la philosophie moderne, l'attention, le mouvement, l'activité spontanée de l'esprit. Oui, tout ce qui est dans l'intelligence vient du sens ; mais pourquoi ? parce que le sens, après tout, n'est rien que l'intelligence. Sentir, c'est penser ; et penser, c'est créer, créer en nous, soit l'image de ce qui existe hors de nous, soit indépendamment d'un tel modèle. Ces idées ne sont pas moins indispensables à l'explication raisonnable des phénomènes psychologiques les plus familiers, qu'à l'existence d'une métaphysique religieuse qui ne saurait, ce nous semble, ni refuser à Dieu la pensée, ni statuer en lui la passivité.

« M. Gruyer fait ressortir habilement l'insuffisance des analyses de Maine de Biran : il obligera ses disciples à les compléter sur plusieurs points ; mais sa critique n'entame pas le point fondamental : il reste établi que la propriété radicale de l'âme, dont toutes les fonctions sensibles, intellectuelles et morales, ne sont que des modes, est l'énergie spontanée, c'est-à-dire ce qui, dans son plus haut accomplissement, dans sa forme suprême, reçoit le nom de libre volonté. Les facultés, quelque nom qu'elles portent, sont les branches, les feuilles,

les fleurs ; la volonté instinctive est le germe , la volonté libre est le fruit. Du reste , si le mot *volonté* paraît téméraire ou mystique , nous le sacrifions : *spontanéité* nous suffit.

« Le véritable motif qui engage notre excellent auteur à faire entrer les idées et les jugements en nous par voie passive , c'est que les vérités existent dans les choses avant d'exister dans notre esprit. Nous ne les produisons point , nous les apercevons. Elles sont donc produites en nous par l'action d'une cause efficiente étrangère. Les facultés actives nous font apercevoir ces idées , mais ne les engendrent pas. L'observation est aussi juste que la conclusion nous semble peu nécessaire. La vérité se trouve dans les rapports réels que soutiennent les choses ; mais qu'est - ce qu'apercevoir un rapport ? n'est-ce pas en établir un nous-même entre nos idées ? Voilà toujours la question.

« Le mot *passivité* présente une équivoque qu'il est indispensable de lever. Tantôt la passivité s'entend comme le contraire de l'activité , tantôt comme un mode de l'activité. C'est ainsi que l'on dira , improprement sans doute , d'un employé subalterne , qu'il exécute passivement les ordres de son supérieur , c'est-à-dire sans y mettre du sien , sans les modifier. La passivité dans ce dernier sens signifie une activité déterminée par un principe étranger à l'agent , une activité contrainte de se mouvoir en suivant une certaine règle ; tandis que l'activité proprement dite , l'activité par excellence , ne se trouve que dans la liberté. Si l'on ne veut parler que de cette passivité relative , nous admettrons certainement la distinction entre les facultés actives de l'esprit et ses facultés passives , et nous placerons l'intelligence au rang des dernières. Mais ce n'est pas ainsi que l'entend notre auteur. L'esprit qui voit la forme des objets et conçoit leur essence n'est pas plus actif à ses yeux que la glace qui les réfléchit. On ne saurait se méprendre sur la tendance de cette doctrine , qui rappelle par certains côtés la psychologie de plusieurs écrivains mystiques : elle conduit au sensualisme ; parce que le sensualisme est le seul moyen d'en rendre compte. » (C. - S. LE SEMEUR , 11 juin 1845.)

Cet article important, qui, du moins en ce qu'il a d'essentiel, est tout à fait dans l'esprit de la philosophie contemporaine, mériterait, par cela seul déjà, un long et mûr examen. Mais comme nous reviendrons, dans les chapitres suivants, sur ce grave sujet, pour en discuter séparément tous les points, nous nous bornerons à faire ici quelques observations sur cet article.

M. S... voudrait qu'on ne séparât point, comme je l'ai fait, les facultés de l'âme, pour les examiner chacune à part, avant d'étudier leurs rapports : on ne dissèque, dit-il, que des cadavres ; et pour rendre cette figure meilleure, il ajoute qu'au lieu d'une distinction idéale, j'ai établi une *séparation réelle* entre elles ; ce qui suppose évidemment que j'en ai fait, en quelque sorte, des entités, des êtres réels, qui se trouveraient réunis dans l'âme, à peu près comme le sont dans le corps organisé les os, les muscles, les nerfs, les vaisseaux sanguins. Telle n'a pourtant pas été ma pensée : j'ai reconnu diverses propriétés dans l'âme, ainsi que l'on en reconnaît dans les substances matérielles ; et bien que celles-ci soient composées de parties et conséquemment divisibles, on n'en fait pas la dissection en distinguant leurs propriétés entre elles. Quoi qu'il en soit, outre que personne ne confondra la mémoire avec la conception, l'imagination avec le jugement, il m'est impossible de ne pas voir dans la substance qui pense quatre classes de propriétés bien distinctes, parce que j'y vois quatre classes de phénomènes entièrement différents les uns des autres : des sensations, qui ne touchent que les sens extérieurs ; des sentiments, qui sont des émotions de l'âme ; des idées, qui n'appartiennent qu'à l'intelligence ; et des volitions, ou actes volontaires, qui certainement ne sont ni des idées, ni des sentiments, ni des sensations. Mais si l'on ne veut voir qu'un formulisme ingénieux dans la description que j'ai faite de ces phénomènes affectifs et intellectuels, ainsi que des *prétendues* propriétés qu'ils supposent, je ne saurais l'empêcher ; car je n'ai rien à ajouter à tout ce que j'en ai dit. Si, de plus, on soutient que rien ne peut agir sur l'âme, ou être cause efficiente des modifica-

tions qu'elle subit, ce que d'ailleurs il serait impossible de prouver, j'avouerai que je ne saurais non plus démontrer le contraire.

Selon M. S..., l'idée que nous avons d'une âme, est celle d'une force, d'une activité. Ce n'est pas du moins celle que j'en ai : loin de là ; je cesse d'en avoir aucune idée dès que je veux me la représenter comme une pure force. Car, d'abord, j'ai beau chercher une définition générale de la force dans laquelle l'âme puisse être comprise, je ne la trouve point. Ensuite, il me semble que, pour agir, il faut être avant tout, ce qui suppose une manière d'être, c'est-à-dire une propriété passive en elle-même. De plus, pour que cette propriété puisse constituer une substance, ou être essentielle, dans le sens absolu, il faut qu'elle soit absolue ; et la volonté, dont on voudrait faire l'attribut essentiel et fondamental de l'âme, n'est que relative ; ainsi que paraissent l'être d'ailleurs toutes celles de ses propriétés ou facultés que nous pouvons connaître par les phénomènes qui les révèlent, d'où l'on pourrait conclure que son essence ne nous est point connue. Enfin, si la force, ou l'activité constituait elle-même la substance de l'âme, il s'en suivrait qu'en cessant d'agir, ne fût-ce qu'un seul instant, elle cesserait tout à fait d'exister, ou serait anéantie, ce qui paraît absurde. « Les propriétés passives d'une activité, d'une force ! » Oui, sans doute, il y a là quelque chose de contradictoire : mais de là même ne peut-on pas légitimement conclure que l'âme, quoique douée d'activité ou de force, n'est pas une force, une activité pure ? Que dirait-on si, quelqu'un m'ayant assuré qu'il a vu un danseur en repos, je répondais que cela n'est pas possible, parce que nécessairement la danse implique le mouvement ; confondant ainsi la danse avec le danseur ?

L'activité, distinguée de la substance de l'âme, n'exclut point sa passivité, ou sa mobilité ; ses propriétés actives, ses facultés, ne sont point inconciliables avec ses propriétés passives, ou celles en vertu desquelles elle peut être modifiée, peut être affectée, peut être mue. Après cela, libre à chacun de soutenir, sans preuve, sans raison, et contre l'évidence, qu'au lieu d'être modifiée, d'être mue (ou d'être

contrainte à se mouvoir, par des causes qui ne lui sont point inhérentes, elle se meut, se modifie d'elle-même librement : ou bien encore, qu'elle se meut involontairement, fatalement, mais sans y être contrainte en aucune façon, ce qui me semble contradictoire. Si l'âme peut agir sur elle-même autrement que par sa volonté, avec ou sans conscience, ce ne peut être, selon moi, qu'en ce sens que l'une ou l'autre de ses propriétés passives, se manifestant sous forme de phénomène, devient alors cause efficace d'un autre phénomène de l'âme, ou, si l'on veut, de l'action de l'âme, quelle qu'elle soit, qui le produit immédiatement.

Je demande, dit le critique, s'il y a quelque chose dans les phénomènes qui permette d'appeler le concept, le jugement, le raisonnement, l'imagination des propriétés passives. Non, peut-être, dans la mesure où, d'après laquelle les corps eux-mêmes n'ont aucune propriété passive. Mais dans le sens que j'attache au mot, propriété appliqué à l'âme par comparaison ou par analogie, ce qui suppose avant tout que je reconnais dans les propriétés passives dans la matière, il en est tout autrement.

J'appelle propriétés actives, ou facultés, à vouloir avec tous ses modes, et généralement aussi ceux qui dépendent de la volonté, ou qui, pour mieux dire, en sont eux-mêmes des actes, que ceux-ci soient ou non accompagnés de conscience. De même je nomme passifs les phénomènes qui en sont indépendants, qui ne sont pas des actes volontaires, et par suite, les propriétés que ces phénomènes supposent. Si, maintenant, je veux distinguer ce qu'il y a d'actif et ce qu'il y a de passif dans le jugement, dans le concept, ou, pour parler plus exactement, dans ce qui se passe en moi quand je compare et juge, quand je cherche à concevoir et compris : je n'aperçois, d'un côté, que l'attention, qui est un acte volontaire ; et de l'autre, qu'une perception de rapport, et une idée comme, qui sont bien indépendantes de ma volonté, comme l'expérience me l'apprend, car d'une part, c'est souvent en vain que l'âme est attentive, ou qu'elle veut :

et d'une autre, l'idée, le phénomène se présente aussi, sans que l'attention l'ait appelé. C'est alors le phénomène lui-même qui la réveille. Ainsi, suivant le point de vue sous lequel on envisage la substance pensante, on peut dire qu'elle se meut, ou qu'elle est mue; qu'elle est active, ou qu'elle est *mobile*, et conséquemment *passive* : mais rien n'empêche qu'elle ne soit (comme, en effet, elle l'est tous les jours à la rigueur) l'une et l'autre ensemble.

« Si l'attention est indispensable au jugement et au raisonnement, c'est que ces actes ne sont réellement qu'une attention elle-même, c'est-à-dire le mouvement spécifique de l'esprit se dirigeant selon la nature des rapports qu'il doit saisir. » C'est fort bien; mais, outre qu'il n'est pas possible que l'âme ne s'occupe pas de lui de saisir ces rapports, ou d'avoir ou de produire de telles idées, la *nature* de ces rapports, de ces idées, plus généralement des phénomènes qui se manifesteront en suite de ce mouvement spontané, de cette *action*, dépendra toujours de telle ou telle propriété autre que l'attention. Car une même chose considérée avec une même attention peut produire dans l'âme des effets très-différents, selon les propriétés de l'âme qu'elle met en évidence, qu'elle met en mouvement, si je puis m'exprimer ainsi, mais qui, par elles-mêmes, sont passives. Quand je considère attentivement un même objet, je puis éprouver certaines sensations, en vertu de ma sensibilité physique; être affecté par telles ou telles idées, en vertu de mon entendement, de ma conception, de mon imagination; saisir tels ou tels rapports, apercevoir telles et telles conséquences, en vertu de mes facultés, de mes capacités de juger, de raisonner. Or il est impossible que ce ne soient là que de *prétendues* propriétés, ou qu'on leur donne des noms différents donnés à une même activité; et, quoi qu'on en dise, ni l'attention, ni aucun autre mode de l'activité, ni, à plus forte raison, cette activité dans son germe, ne fait ni ces sensations, ni ces idées, ni ces rapports, ni ces conséquences. Tout cela est bien indépendant soit d'une liberté libre, soit d'une activité radicale, qui, toujours la n

ne saurait du moins *produire* qu'un seul et même phénomène, à l'occasion d'un même fait antérieur. Si les sentiments, les idées, les jugements étaient des *produits* d'une activité radicale sans liberté, se pourrait-il alors que la volonté libre ne fût que cette activité dans son plus haut accomplissement; ou ne serait-il pas prodigieusement absurde d'attribuer à la première un *pouvoir* que n'a certainement pas la seconde?

Cependant, « il reste établi, dit M. S..., d'après Maine de Biran, que « la propriété radicale de l'âme, celle dont toutes « les fonctions sensibles, intellectuelles et morales ne sont « que des modes, est l'énergie spontanée, c'est-à-dire ce « qui, dans son plus haut accomplissement, dans sa forme « suprême, reçoit le nom de libre volonté. »

L'examen de la doctrine psychologique de ce métaphysicien célèbre ne fait point partie de ce traité. Je me bornerai à dire ici que cette doctrine est, à mon avis, très-incomplète et très-fausse. Maine de Biran était un homme profond, mais d'une conception laborieuse, si l'on en juge par ses ouvrages, et qui a passé sa vie en tête-à-tête avec une illusion dont il était singulièrement épris. Son système et celui de Condillac (qui fait tout dériver de la sensation) peuvent être considérés comme deux excès contraires également distants de la vérité. Une idée n'est pas plus un produit de l'activité, au moins d'une activité dont la volonté libre ne différerait pas *essentiellement*, qu'elle n'est une sensation transformée; l'entendement n'est pas plus un mode de la volonté, qu'il n'en est un de la sensibilité physique. La sensibilité, physique ou morale, l'entendement et la volonté sont, encore une fois, des choses totalement différentes.

IV. CAUSE EFFICIENTE DES IDÉES. — « Nous admettons avec l'auteur que la phénoménalité interne suppose primitivement des conditions objectives et des aptitudes subjectives, et en troisième lieu la mise en rapport de ces deux choses. Ce sont là deux sortes de causes originelles. Mais laquelle mérite plus proprement le nom de cause efficiente? Il nous semble que

c'est l'interne. Nous croyons en effet qu'il n'y a aucune de phénomène animique qui ne soit le produit *immédiat* certaine activité du principe pensant, activité qui est d'excitée par l'action des choses extérieures, à la vérité, qui produit ensuite à elle seule, et immédiatement, le phénomène. De cette manière, l'action des choses extérieures pas jusqu'à produire l'état interne, mais seulement à mettre en jeu l'activité de l'âme, laquelle activité produit ensuite l'état phénoménal. Ce serait donc l'âme, suivant manière de voir, qui se donnerait immédiatement toutes les déterminations ; les agents extérieurs ne feraient, pour dire, que la provoquer à se modifier de telle ou telle manière. On voit que nous parlons ici d'une activité fondamentale, profonde, sourde, en dehors de la conscience, la réflexion, d'une activité fatale par conséquent, activité que les philosophes s'occupent généralement trop peu, mais est pourtant bien réelle, puisqu'on n'explique que par elle toute foule de faits internes antérieurs à la volonté et à la réflexion. Il n'est pas étonnant néanmoins que cette activité ait été inaperçue, et que l'âme soit généralement regardée comme purement passive dans la production des phénomènes. La volonté réfléchie ou attentive n'est pour rien. En général, l'activité du moi n'a été reconnue qu'à son second degré, c'est-à-dire lorsqu'elle tombe sous l'empire de la volonté réfléchie, lorsque ses actes sont ceux du moi, et c'est d'être purement ceux de notre *nature* fatalement perçus. Si donc on nous accorde cette activité radicale, à laquelle la volonté spontanée tient elle-même comme à sa racine, l'on pense avec nous qu'il n'y a pas de phénomène interne sans la réaction, mais une réaction profonde et antérieure à la réflexion, une réaction fatale n'intervienne ; que c'est précisément cette réaction qui produit le phénomène ; qu'il n'y a pas de passivité pure dans l'âme ; que cette passivité n'est que relative, mais nullement absolue : peut-être qu'on est aussi d'accord avec nous sur la convenance qu'il y a à regarder l'âme comme cause *efficiente* de ses états, et

voir dans les choses extérieures, y compris le corps humain, qu'une cause éloignée, et par conséquent occasionnelle. . . . »
(Tissot, *Revue Indépendante*, 25 septembre 1844.)

Tout ce que l'on a écrit jusqu'à présent sur l'activité, sur l'action de l'âme, y compris ce que j'en ai dit moi-même, ne m'a jamais pleinement satisfait; et les remarques judicieuses, profondes, mais un peu vagues de M. Tissot, qui lui-même ne paraît pas bien sûr de son fait, sont insuffisantes pour éclairer toute la question et dissiper mes doutes ou mon incertitude.

L'honorable professeur parle d'une activité fondamentale, en dehors de la conscience, et par suite d'une action, ou mieux, comme il le dit, d'une réaction fatale, antérieure à la réflexion. Je ne fais aucune difficulté d'admettre dans l'âme cette sorte d'activité. La conscience est une chose, l'activité en est une autre, et celle-ci peut fort bien, en effet, exister sans la première; car il est évident que nous n'avons pas toujours conscience de nos actes internes, auquel cas nous *agissons* à notre insu: tandis que, d'un autre côté, nous pouvons avoir conscience de nos modifications passives, sans que l'âme agisse d'une manière sensible, ou sans que nous ayons conscience de son action dans ce cas, laquelle consiste dans un certain degré d'attention. Mais, dira M. Tissot, il ne s'agit pas seulement d'une activité volontaire sans conscience, qui vous fait agir, ou vouloir, à votre insu; il s'agit d'une activité radicale qui vous fait agir bon gré, mal gré, sans votre participation, même quand vous y penseriez, et contrairement à votre volonté, si celle-ci lui était hostile: c'est pourquoi je l'appelle fatale. Eh bien, j'admettrai encore cette activité fatale, indépendante de ma volonté, mais toujours dépendante de quelque cause (quant à sa manifestation, bien entendu): je demanderai seulement si toutes les substances ne sont pas actives au même titre, si cette activité est autre chose que telle ou telle propriété, passive en elle-même, mise en jeu par une cause efficiente, et si elle diffère de ce que j'appelle *mobilité* de l'âme.

Par cette activité fatale, qui s'interpose entre la cause extérieure et le phénomène, l'âme est elle-même, selon M. Tissot, la cause efficiente de ses changements d'état. Cette proposition pourrait fort bien encore être vraie, et il me serait impossible de prouver qu'elle ne l'est pas. Mais peut-on démontrer le contraire ? et si cela est également impossible, comme je le pense, sur quoi s'appuiera-t-on pour soutenir qu'à cet égard l'âme diffère des substances matérielles ; quand, d'un côté, on admet que l'âme, dans cette circonstance, au lieu d'agir par elle-même (en vertu d'une volonté consciente ou inconsciente, spontanée ou réfléchie) ne fait que *réagir* fatalement (ce qui doit la faire considérer comme *mobile* plutôt que véritablement active) ; et que, d'un autre côté, ainsi que nous le verrons ailleurs, on attribue également aux substances matérielles une *réaction* sans laquelle les phénomènes physiques seraient impossibles. En tout cas, la doctrine du savant professeur sur ce point, quoique fort différente de la mienne en principe, ou peut-être seulement en apparence, entraîne les mêmes conséquences idéologiques, aboutit au même résultat, comme je vais le faire voir.

Je me suppose assis à une petite distance d'un brasier, ayant à côté de moi une substance douée de la propriété de fondre à une température peu élevée, telle que la graisse par exemple. Pendant que j'éprouve une sensation de chaleur, je m'aperçois que la graisse fond ; et j'attribue, à tort ou à raison, la cause de ce phénomène, et celle de ma sensation, à l'action du feu. Mais comme cette même cause produit des effets très-différents sur cette substance et sur moi, je ne puis attribuer cette différence qu'aux propriétés ou à quelqu'une des propriétés qui me distinguent de cette substance : et c'est cette propriété que j'appelle cause conditionnelle du phénomène. Dans le corps que je considère, la propriété qui constitue la cause conditionnelle est la fusibilité ; en moi, c'est la sensibilité.

Supposons cependant que l'âme, en vertu de son activité, se donne elle-même cette sensation ; toujours est-il qu'elle ne pourra le faire qu'à cette *condition* qu'elle sera sensible. Le

phénomène de l'âme est donc, tout aussi bien que le phénomène physique, subordonné à une propriété passive, préexistante au phénomène, et que j'appelle, pour cette raison, sa cause conditionnelle. Or, cette cause conditionnelle, M. Tissot, sans la nier positivement, n'en tient aucun compte. Mais peu importe ici. Tout se réduit à savoir quelle est, selon lui, la véritable cause efficiente de chacun de ces phénomènes, la fusion et la sensation.

Le feu agit sur le corps fusible ; il y produit directement la fusion de ce corps ; il en est donc la cause efficiente. Jusque-là nous sommes d'accord. Cependant, si je voulais soutenir à mon tour que cette cause est purement occasionnelle, et ne fait que provoquer le corps à se fondre lui-même, en vertu d'une activité fatale, qui ne suppose ni conscience ni volonté, que pourrait-on me répondre, si ce n'était peut-être que je ne fais que disputer ou jouer sur des mots ? Ce qui est certain, c'est : 1° que cette supposition ne présente rien de contradictoire (je ne dis pas d'in vraisemblable) ; 2° que nous ne savons pas précisément en quoi consisterait l'activité de la matière, ni jusque où elle pourrait aller ; et 3° qu'il n'y a nulle part ni passivité ni activité absolues.

Le feu agit également sur l'âme ; mais, selon M. Tissot, il n'y produit pas directement la sensation (en excitant la sensibilité, en la faisant passer de la puissance à l'acte) ; il n'a pas d'autre effet que de mettre en jeu l'activité fondamentale de l'âme, et de la mettre en jeu d'une certaine manière déterminée. L'âme, ensuite, par cette activité fondamentale, produit à elle seule la sensation ; elle en est elle-même la cause efficiente : l'action du feu, si action il y a, n'en est que l'occasion, ou la cause occasionnelle. L'âme, à l'occasion du feu, produit en elle, ou se donne la sensation de la chaleur : elle ne pourrait cependant pas se la donner sans cette occasion ; et, cette occasion existant, elle ne pourrait pas, quand elle le voudrait, ne pas produire en elle cette sensation, elle la produit nécessairement, et ne saurait en produire une autre : son action est fatale.

Ainsi, dans cette manière d'expliquer le phénomène, le résultat est exactement le même que dans l'autre manière, le même absolument que si le feu agissait directement pour produire la sensation (en excitant la sensibilité au lieu de mettre en jeu l'activité).

Or, si le résultat est le même dans les deux hypothèses, c'est-à-dire, que l'on admette ou non l'action intermédiaire de l'âme entre la cause extérieure et le phénomène, comment prouvera-t-on que cette action fatale, dont on ne peut avoir conscience, est bien réelle, et qu'on ne saurait expliquer sans elle les faits antérieurs à la réflexion ?

V. ACTIVITÉ DE L'ÂME. — « Nous convenons que les aptitudes de l'âme peuvent se distinguer en actives et en passives, sauf toutefois les explications données plus haut. Mais est-il bien vrai de dire que les premières reviennent à la volonté ou à l'attention, et les secondes à la sensibilité (physique, intellectuelle et morale) ?

« Et d'abord, tout acte intérieur est-il volontaire ? Il nous semble qu'il n'y a de volontaires que les actes qui sont commencés avec une certaine réflexion, qui peuvent être suspendus et repris au gré de l'agent. Or il y a en nous des actes qui n'ont aucun de ces deux caractères, tels, par exemple, que celui du rêve, celui de la pensée en général, celui même du vouloir, et, par conséquent, de la réflexion, ou du retour de la pensée sur la conscience en général. La volonté n'est donc pas pour nous l'expression de toute l'activité interne ; elle n'est que l'activité réfléchie, c'est-à-dire plus ou moins délibérée et résolue. L'activité spontanée qui se met en jeu sans résolution, et surtout sans délibération, mais qui peut céder à une volonté contraire, par suite de la réflexion, l'activité fatale dont le jeu commence et continue, non-seulement sans la volonté, mais encore contrairement à la volonté ; ces deux modes d'action échappent donc au vouloir. L'activité volontaire suppose toujours une idée antérieure, celle de l'acte à réaliser, la conception de la possibilité absolue et relative de cette réalisation, enfin un besoin,

un intérêt ou un motif de faire passer cet acte du possible au réel. L'acte fatal ne suppose rien de semblable, et si l'on croit retrouver quelque chose d'analogue dans les actes spontanés, cette ressemblance est extrêmement imparfaite. En deux mots, il y a en nous une activité involontaire, irréfléchie, fondamentale, essentielle à notre *nature*, et une activité volontaire, ou réfléchie, activité consécutive et accidentelle, qui résulte du retour de la pensée sur nous-mêmes, et que nous disons *notre*, précisément parce qu'elle est précédée de la réflexion, et qu'elle est attribuée au *moi* plutôt qu'à l'essence de l'âme, à notre *nature*. On le sait, il n'y a de *moi* constitué, que par suite d'un acte de la réflexion. Si les animaux ne le réfléchissent pas, s'ils n'ont pas un moi, alors même qu'ils auraient une âme, ils n'ont qu'une volonté très-improprement dite : ils ne se possèdent pas, leur activité n'est pas en leur pouvoir ; ils y cèdent comme à un ressort, comme à une puissance étrangère. L'activité volontaire n'est donc que l'empire de l'activité sur elle-même, une prise de possession de soi-même comme agent naturel, comme puissance originelle. En d'autres termes encore, et pour éviter tout malentendu, il n'y a qu'une seule activité en nous : mais elle est tantôt irréfléchie, tantôt réfléchie. Quand elle n'est pas réfléchie, elle est ou fatale, ou spontanée, suivant qu'elle ne peut pas être gouvernée à notre gré, ou qu'au contraire elle tombe sous l'empire de la volonté. C'est donc moins l'activité qui doit être distinguée, comme nous l'avons fait, que les actes qui en émanent. Il faut remarquer encore que ces actes ne sont rien pour nous s'ils ne donnent pas conscience d'eux-mêmes, s'ils ne sont pas rapportés au moi comme ses déterminations involontaires ou volontaires.

« Nous n'identifierons pas plus la volonté avec l'attention qu'avec l'activité. Nous reconnaissons bien que toute volonté implique attention à un degré quelconque, mais toute attention n'implique pas volonté. Il y a réellement des actes d'attention involontaires, comme dans le rêve, dans la rêverie, dans la distraction, la préoccupation, l'idée fixe, la manie, etc. Cette sorte d'attention peut être opposée à la volonté : mais elle est

due à une sorte d'activité intellectuelle. On comprend donc qu'après avoir identifié la volonté avec l'activité, l'auteur devait l'identifier encore avec l'attention. On comprend de même aussi que notre première distinction entraînait la seconde. Ajoutons que le domaine de la volonté attentive est quelquefois un peu plus étendu que celui de l'attention. Non-seulement je veux donner mon attention à un sentiment, à une idée, à une action ; mais je veux encore cette action même, je la produis volontairement. Ce n'est pas l'attention qui produit immédiatement cette action ; elle peut seulement soutenir la volonté, et la volonté soutenir l'activité ou la puissance causatrice en nous. » (Tissot, *Revue Indép.*, 25 septembre 1844.)

Toutes ces observations me semblent fort justes. Mais, au fond, sont-elles contraires à l'opinion que j'ai moi-même exprimée, quoiqu'en d'autres termes ? Je ne le pense pas.

« Tout acte intérieur est-il volontaire ? » Oui, et nécessairement, dans le sens étendu que j'ai proposé de donner à ce terme ; non, dans celui plus restreint qu'on lui donne ordinairement ; et à plus forte raison, si l'on ajoute à l'activité ou réfléchie, ou spontanée, une activité fatale, qui n'aurait rien de commun même avec la dernière.

Je sais fort bien qu'à proprement parler, on n'appelle volontaires que ceux de nos actes internes dont, tout au moins, nous avons conscience, qu'ils soient ou ne soient pas précédés de réflexion ou de délibération. Mais, supposé qu'il me plaise d'appeler du nom générique de volonté l'activité même, toute l'activité de l'âme, dans quelque circonstance ou sous quelque forme qu'elle se manifeste (auquel cas il y aurait contradiction à soutenir qu'un acte interne pût être involontaire) ; et que je distingue, comme je l'ai fait, la volonté qui est accompagnée de conscience, qui est éclairée par cette lumière intérieure, de celle qui ne l'est pas ; et la volonté, ou plutôt l'acte volontaire qui est précédé de réflexion, de délibération, en un mot l'acte réfléchi, comme on l'appelle, de l'acte spontané : quelle différence y aura-t-il entre la doctrine du savant professeur et la mienne ? Il est vrai qu'il reconnaît, en outre, une activité fatale.

Mais cette activité, que j'appellerais volonté fatale, je ne la nie point, et je suis tout disposé à l'admettre : cela ne changera rien à l'ordre de mes idées, et j'arriverai toujours au même résultat, comme je l'ai déjà fait voir. Quant à la différence qui pourrait se trouver entre l'acte fatal et l'acte spontané, il me semble qu'elle consisterait en ce que le premier serait fatal par nature, qu'il ne pourrait pas ne pas être tel ; tandis que le second serait également fatal, mais seulement par circonstance, ou, en quelque sorte, par hasard, en ce que le contraire aurait pu arriver, c'est-à-dire qu'il n'est fatal que parce que nous l'effectuons sans y penser, et conséquemment sans avoir pu délibérer, réfléchir plus ou moins, sur les motifs secrets qui le déterminent, et dont nous avons encore moins conscience que de l'acte lui-même.

Quoique M. Tissot ne donne à la volonté ce nom que lorsqu'elle est accompagnée de réflexion, ou tout au moins de conscience, il ne désigne pas par des noms différents l'attention qui est accompagnée de conscience et celle qui ne l'est pas. De là cette distinction, un peu confuse : la volonté implique l'attention, mais l'attention n'est pas toujours volontaire. Cela signifie : 1° que la volonté proprement dite suppose, en tant qu'elle est accompagnée de conscience, un certain degré d'attention (que l'on ait ou que l'on n'ait pas conscience de l'acte d'attention lui-même) ; et 2° que l'attention n'est pas toujours consciente, ni conséquemment volontaire dans le sens propre du mot.

Quoi qu'il en soit, le critique avoue qu'il n'y a en nous qu'une activité. Pourquoi dès lors lui donner deux noms : celui d'*activité* (qui appartient aussi à la matière, et que l'on ne saurait ici remplacer par un autre) ; et celui de *volonté* ? Pourquoi ne pas désigner par ce dernier terme l'activité de l'âme, sauf à distinguer une volonté réfléchie et une volonté irréfléchie, ou sans délibération, et, s'il le faut, à soudiviser celle-ci en volonté spontanée et en volonté fatale ?

D'après cette nomenclature, il n'y aurait pas non plus d'attention involontaire. Mais l'attention pourrait être accompa-

gnée de conscience ou s'exercer à notre insu, comme en effet cela arrive souvent. Il en serait de même de la réflexion, bien entendu d'après la définition que j'en ai donnée. Mais d'après cette même définition, il serait absurde de dire que l'attention est ou n'est pas réfléchie, si l'on entendait par là qu'elle est ou n'est pas accompagnée de réflexion. En effet, j'appelle réflexion, l'attention qui est en quelque sorte renvoyée, ou *réfléchie* d'une idée sur une autre; ce qui suppose que l'on considère successivement et alternativement plusieurs idées. Ainsi l'on peut bien dire de la volonté qu'elle est accompagnée ou précédée de réflexion, c'est-à-dire d'une attention qui se porte ou qui s'est portée sur l'objet qu'elle a en vue et sur les motifs d'après lesquels elle se détermine : mais comment l'attention elle-même pourrait-elle être accompagnée de réflexion, si la réflexion n'est elle-même que l'attention réfléchie?

Je n'ai pas confondu, comme on le dit, l'attention avec la volonté en général, encore moins avec la volonté physique (celle en vertu de laquelle l'âme agit sur le corps) : mais j'ai dit qu'elle était une manière de vouloir ou d'agir, et par là je l'ai du moins distinguée de la volonté en général, comme on distingue une espèce du genre auquel elle appartient. L'attention est un acte volontaire (avec ou sans conscience); mais tout acte volontaire, à moins qu'il ne soit purement intellectuel, ne se réduit pas à l'attention (simple, double ou réfléchie) ou à l'un de ses modes, tels que la contemplation ou la méditation.

VI. PASSIVITÉ DE L'ÂME. — « La passivité ne revient pas non plus à la sensibilité. Il n'y a pas d'affection sentie sans passivité, cela est vrai; mais il y a souvent passivité sans affection. La bille choquée par une autre bille est passive, mais elle n'est pas sensible. En général, pour se rendre bien compte de la portée d'une idée, il faut la rapprocher de l'idée contraire. Or l'opposé de passivité c'est activité, et l'opposé de sensibilité c'est insensibilité. D'où l'on voit, en raisonnant par réciprocité, que la passivité ne peut pas plus être la sensibilité,

ou la sensibilité la passivité, que l'activité ne peut être l'insensibilité, ou l'insensibilité l'activité. La passivité est une manière de concevoir les rapports des êtres sous le point de vue dynamique et mécanique ; la sensibilité est une manière de les concevoir en eux-mêmes, dans leurs déterminations réelles et senties. Ces deux choses tiennent si peu identiquement l'une à l'autre, que l'on conçoit des êtres passifs qui ne seraient pas sensibles, c'est le cas de la matière brute. D'un autre côté, l'on conçoit de même des êtres actifs qui ne seraient pas insensibles ; ils seraient affectés tout en agissant sur les autres choses ; c'est le cas de l'homme et de l'animal. Mais il est vraisemblable que ce n'est ni celui de la matière, si elle a une force propre, parce qu'elle est insensible, ni celui de Dieu, parce que son action est, sans doute, sans réaction des choses sur lui, parce qu'il est indépendant.

« Tout en reconnaissant, du reste, que nous sommes passifs au moment où les modes affectifs (de plaisir et de peine), les modes intellectuels (perceptifs ou autres), les modes de l'ordre moral (sentiments ou volitions même) viennent à déterminer notre être, à former nos états divers ; nous voudrions qu'on reconnût aussi avec nous qu'il y a eu auparavant dans l'âme une activité en exercice, qui a été la cause efficiente, directe, ou immédiate, de ces états, et que l'on conservât, pour chaque ordre de phénomènes internes, la dénomination spéciale de la faculté, ou plutôt de la capacité qui y correspond. Ainsi la sensibilité serait exclusivement la capacité d'être affecté agréablement ou désagréablement ; l'intelligence, la capacité d'être affecté intellectuellement, ou d'avoir des idées. La sensibilité morale, ou la capacité de jouir et de souffrir par suite des idées et des jugements en matière esthétique ou pratique, ne serait qu'une espèce du genre sensibilité. En sorte qu'il n'y aurait que deux grandes capacités primitives, celle de jouir et de souffrir, et celle de connaître ; c'est-à-dire la sensibilité et l'intelligence. L'activité fatale serait la condition de l'affection de ces capacités, et l'activité volontaire et libre en serait le moyen, car nous n'agissons volontairement,

en définitive, que pour jouir et connaître, et peut-être pour jouir seulement, sauf à distinguer plusieurs sortes de jouissances. » (Tissot, *Revue Indépendante*, 25 septembre 1845.)

Cette nomenclature, dont je n'ai pas à m'occuper, me paraît insuffisante d'ailleurs, et même inexacte, en ce que, d'un côté, toute sensation n'est pas agréable ou désagréable, et qu'il faudrait distinguer la sensation même du plaisir ou de la peine qu'elle nous cause parfois; et que, d'un autre côté, l'intelligence, qui suppose l'entendement, ou la capacité d'avoir des idées, est plus étendue que cette dernière. Mais, ce qui est à remarquer, c'est qu'en définitive M. Tissot admet avec moi la sensibilité physique, la sensibilité morale et l'entendement, et que, selon lui, comme selon moi, ces facultés, ou *plutôt* ces capacités, sont passives; puisque, comme il le dit, ce qui est opposé à l'activité, c'est la passivité, et qu'il ne considère comme actives, que la volonté libre, la volonté, ou l'activité spontanées, et ce qu'il appelle l'activité fatale. Il reconnaît que nous sommes passifs au moment où les modes affectifs et autres viennent à *déterminer* notre être, à *former* nos états divers (je présume qu'il a voulu dire: viennent *déterminer* notre être à *former* nos états); seulement il voudrait qu'on reconnût avec lui que la cause immédiate de ces états est une action fatale de l'âme. C'est toujours là le point en litige. Mais, par cela même qu'il est impossible de démontrer une pareille conjecture, je n'y attache que fort peu d'importance. Supposé que l'on mette en question si un corps qui augmente de volume par suite d'une élévation dans la température, *se dilate* de lui-même, ou bien *est dilaté* par la chaleur; comme, de toute manière, celle-ci sera la cause efficiente, directe ou indirecte de la dilatation, et que le résultat expérimental sera le même dans les deux cas, je ne pense pas qu'il fût nécessaire, ni d'une saine philosophie, d'approfondir cette question, d'autant que nos efforts pour la résoudre seraient vains. Or celle dont il s'agit, sans être aussi futile sans doute, n'est pas moins insoluble.

Mais tâchons de répondre nous-même aux objections qu'on nous oppose.

Ce n'est pas directement la passivité de la matière, c'est la mobilité, propriété passive, que j'ai comparée à la sensibilité, qui est la capacité d'être affecté d'une manière quelconque : et je crois cette comparaison ou plutôt cette analogie parfaitement juste ; car, de même qu'en vertu de sa mobilité, un corps peut recevoir toutes sortes de mouvements, l'âme, en vertu de sa sensibilité, peut éprouver, par exemple, toutes sortes de sentiments. Mais comme le sentiment, qui est un des mouvements de l'âme, n'est cependant pas un mouvement proprement dit ; la sensibilité, qui est la mobilité de l'âme, n'est pas non plus une mobilité proprement dite : en sorte que, si l'on prend ces mots de mobilité et de sensibilité dans leur sens propre, on peut dire que l'âme n'est jamais mobile, de même qu'une bille n'est jamais sensible. Par la même raison, si le mot *activité*, ce que je n'affirme pas, était pris dans son sens propre lorsqu'on l'applique à la matière, auquel cas on ne pourrait plus l'appliquer à l'âme que par analogie, ni le remplacer alors que par le mot *volonté* : il faudrait dire aussi d'un corps ou qu'il est mu, ou qu'il se meut, suivant qu'il serait ou mobile ou actif, et de l'âme, dans les mêmes circonstances, ou qu'elle sent, par exemple, ou qu'elle veut. En tout cas, si l'on met en opposition, ou en regard, la mobilité, ou plus généralement, la passivité avec l'activité, il faut aussi, ce me semble, mettre en regard la sensibilité avec la volonté, et non avec l'insensibilité, qui n'est qu'une négation, comme il est facile de le concevoir en considérant qu'une substance ne saurait être à la fois sensible et insensible, de même qu'elle ne saurait être active et inactive.

Au fond, l'activité et la passivité, soit de l'âme, soit des corps, ne sont point des réalités ; il n'y a de réel que des propriétés actives et des propriétés passives, qui ne s'excluent point dans une même substance. Or je comprends sous la dénomination commune de *volonté*, toutes les propriétés

actives, ou facultés de l'âme; et sous celle de sensibilité, toutes ses propriétés passives, tant intellectuelles qu'affectives. Au surplus, si nous distinguons les propriétés de l'âme en actives et passives, c'est parce qu'il existe entre les unes et les autres une sorte d'opposition, comme celle que nous reconnaissons entre les propriétés de la matière: mais il ne suit point de là qu'il faille se représenter les propriétés de l'âme elles-mêmes sur le modèle des propriétés des corps. Il n'y a rien de commun entre la passivité de l'esprit et celle d'une masse inerte; entre son activité et celle du feu ou de l'électricité: rien de commun, dis-je, entre la sensibilité (physique, intellectuelle ou morale) et la dureté, par exemple; ni entre la volonté et la pesanteur.

Mais j'ai à faire une remarque plus générale encore et plus importante: c'est que l'activité et la passivité, soit de la matière, soit de l'esprit, ne sont point absolues; et que toute substance peut être considérée à la fois comme active et comme passive: non-seulement active par telles ou telles de ses propriétés, et passive par d'autres; mais, sous certaines conditions du moins, et d'une certaine manière, active par toutes ses propriétés, et passive par chacune d'elles. En d'autres termes, il n'est point de propriété qui ne soit, plus ou moins, et en un sens, active et passive. Une substance ne peut *être modifiée*, et ne peut *agir* sur une autre, qu'en vertu de ses propriétés, et il n'est point de propriété en vertu de laquelle une substance ne puisse agir ou être modifiée elle-même, suivant la circonstance. Toute propriété, à titre même de propriété, ou de cause conditionnelle, de phénomène en puissance, peut être considérée comme passive, du moins transitoirement. Toute propriété qui se manifeste actuellement sous une forme phénoménale, ou qui a passé de l'état de propriété à celui de phénomène, soit par elle-même, soit par une cause étrangère, devient à son tour cause efficiente, capable de produire quelque changement ou phénomène, et conséquemment active alors, mais instantanément. La volonté, sous sa forme phénoménale,

autrement dit, la volition ou l'acte volontaire, est cause efficiente et par là même active, en tant qu'elle produit, par exemple, quelque mouvement dans le corps : mais, comme propriété et en tant qu'elle est cause conditionnelle des volitions de l'âme, on pourrait dire qu'elle est passive (ce qui n'empêche pas qu'on ne puisse la regarder comme active en elle-même, et par conséquent toujours active, en ce sens qu'elle peut passer par elle-même, on le suppose du moins, de la puissance à l'acte). L'impénétrabilité, mise en jeu par un mouvement communiqué et par la rencontre des corps matériels, devient active par circonstance, de passive qu'elle est par elle-même. Et la sensibilité, physique, intellectuelle ou morale, excitée ou mise en jeu par une cause efficiente, devient à son tour, sous ses formes phénoménales, cause efficiente et conséquemment active en ce sens.

L'espèce d'activité, ou le pouvoir d'agir que nous attribuons aux propriétés passives de l'âme qui ont passé de la puissance à l'acte, qui se manifestent sous leurs formes phénoménales, c'est-à-dire sous formes de sensations, de sentiments et d'idées, et qui alors deviennent causes efficientes d'autres idées, d'autres phénomènes de l'âme, est évidemment, si l'on peut se servir de cette expression, une activité *fatale*. L'entendement, par exemple, cause conditionnelle des idées en général, et dans lequel ces idées existent ou peuvent être considérées comme existant en puissance, ou virtuellement, se manifeste, sous l'influence d'une cause efficiente, par telles ou telles idées particulières, et celles-ci deviennent cause d'autres idées. Or toute cause est action ; mais il est clair qu'ici l'action est fatale, puisqu'elle est indépendante de la volonté proprement dite. Après cela, si l'on veut placer entre la cause dont nous parlons et l'idée produite ultérieurement, une action intermédiaire de l'âme, je ne m'y oppose point. Alors il y aura deux actions, également fatales : celle de l'âme, qui produit immédiatement l'idée ultérieure ; et celle de l'idée antérieure, qui produit immédiatement l'action de l'âme. Mais si ce n'est pas ainsi qu'on l'entend, j'avoue que je n'y comprends plus rien.

Les observations critiques que j'ai faites sur les trois dernières objections de M. Tissot (relativement à la cause efficiente des idées, à l'activité et à la passivité de l'âme) ont eu l'honneur d'une réplique très-étendue, qu'il m'a directement adressée, et dans laquelle il fait d'abord un exposé de sa propre théorie, qui, pour le fond, ou à très-peu de chose près, est celle du siècle, ou des philosophes de nos jours, ce qui ne me permet pas de la passer sous silence. Elle sera, avec mes réponses, l'objet du chapitre suivant.

D'un côté, mon illustre adversaire ne fait aucune mention de ce que j'appelle cause conditionnelle d'une sensation, d'une idée ; et d'un autre, il prétend que l'âme produit elle-même toutes ses idées, toutes ses sensations, en vertu d'une activité propre : lorsqu'un objet extérieur agit, ou nous paraît agir sur notre âme, il ne fait tout au plus que l'ébranler, la provoquer à agir ; il n'est jamais cause efficiente soit d'une idée, soit d'une sensation, il n'en est que l'occasion ; il ne la produit pas, il sollicite l'âme à la produire.

La thèse que soutient M. Tissot, est donc que tout phénomène animique a directement pour cause productrice une action de l'âme sur elle-même. Toutefois, elle n'agit, dans la production des sensations, qu'à la suite d'un mouvement dans l'organisme, sans que nous sachions, d'ailleurs, ni puissions comprendre comment. D'une part, il nie formellement qu'une sensation puisse être cause ni d'une idée, ni d'une volition de l'âme, ni, directement ou indirectement, d'un mouvement dans le corps ; et d'une autre part, il veut ou paraît vouloir, que le corps ne puisse pas agir sur l'âme, en sorte qu'il serait impossible, en effet, que l'action des objets extérieurs sur nos organes fût la cause efficiente de nos sensations. Mais, outre que l'on ne voit pas alors comment ils pourraient provoquer l'âme à les produire, cette hypothèse flottante, que l'on n'adopte pas d'une manière bien décidée, répand de l'incertitude, du vague et de l'obscurité sur toute la question de l'activité humaine, question qui me paraît loin d'être résolue d'après la doctrine, ou la manière d'envisager les choses, de notre estimable philo-

sophe. Cette question, retournée dans tous les sens, considérée sous toutes ses faces, envisagée sous tous ses points de vue, est l'objet de sa réplique, ou pour mieux dire, de sa dissertation : il s'occupe bien plus, en effet, de sa propre cause que de mes arguments, qu'il n'a pas, d'ailleurs, ce me semble, réfutés d'une manière plus péremptoire ici que dans ses premières observations, ce qui ne veut pas dire que j'aie mieux réfuté les siens. Le lecteur pourra, du reste, juger entre nous, ou entre les deux doctrines dont il connaît déjà les principes, par les détails dans lesquels nous allons entrer.

En plaçant immédiatement après chacun des articles dont se compose le travail de M. Tissot, les réflexions qu'il m'a suggérées, j'ai donné à cette controverse une forme qui se rapproche un peu de celle du dialogue, et, si je ne me trompe, il doit en résulter ces avantages : 1° que la lecture en sera moins fatigante ; 2° qu'on pourra, sans inconvénient, la suspendre où et quand on le voudra ; 3° que le rapprochement de mes idées et de celles de mon antagoniste sur chacun des points de sa doctrine, sera plus facile, puisqu'il se présentera comme de lui-même ; 4° que l'on pourra plus facilement aussi apprécier mes arguments ; et 5° que par là, le lecteur sera convaincu, qu'agissant consciencieusement, je n'ai employé aucun artifice pour mettre en apparence la raison et le bon droit de mon côté.

CHAPITRE VIII.

Controverse sur l'activité intellectuelle et volontaire, et sur la formation des idées. — Théorie de M. Tissot.

I. « Je ne suis guère plus satisfait que vous ne pouvez l'être de tout ce qu'on a écrit sur l'activité; je n'en excepte pas non plus ce que j'en ai moi-même essayé. C'est un sujet si profond, l'agir tient tellement à la nature intime de notre âme, qu'il serait assez naturel que nous ne puissions pas nous replier sur nous-mêmes jusque-là. Essayons toutefois de résumer quelques points capitaux.

« Il y a un mouvement *vital* dans tout ce qui a *vie* : la plante qui sort du germe, ou plutôt le germe qui se développe et devient plante, ne subit cette série de métamorphoses qu'en vertu d'une *activité* vitale qui met en *mouvement* les sucs, qui les fait circuler dans les vaisseaux de la plante, qui s'en va d'abord développant, suivant un type spécifique, ces vaisseaux eux-mêmes. Je ne me demande pas aujourd'hui ce que c'est que ce type de la plante, cette configuration déterminée de son espèce, ce qui fait la différence des individus d'une même espèce. Y a-t-il là comme un dessin sur canevas destiné à être rempli par une force ouvrière avec des matériaux qu'elle prépare, élabore, dispose? Que seraient ce dessin, ce canevas, cette force ouvrière, ces matériaux; où tout cela serait-il, quand la vie sommeille encore dans le germe, quand la force végétative qu'elle doit mettre plus tard en jeu est encore comme un ressort contenu mais non brisé, comme un ressort qui tend à se débander, mais qui ne peut encore le faire? Ce sont là des questions de physiologie générale qui vaudraient la peine d'être méditées, ne fût-ce que pour mieux sentir notre impuissance

à trouver le fond d'un pareil abîme. J'ai tenté ailleurs (dans un chapitre de mon *Anthropologie*) une explication de ce mystère; mais je conviens qu'elle est purement hypothétique. L'explication en est originale, je crois; et, bien que je ne puisse en affirmer la vérité, elle me satisfait plus que tout ce que j'ai lu sur ce sujet. A vrai dire, je connais peu de tentatives où l'on ait essayé la genèse de l'organisme en partant d'aussi loin. Je ne blâme pas les naturalistes de s'abstenir de ces sortes de spéculations; je voudrais seulement qu'ils sussent bien qu'ils laissent tout un monde derrière eux, et que les métaphysiciens ont au moins le mérite de s'en apercevoir. Mais ceux-ci doivent savoir à leur tour qu'ils ne font souvent que des hypothèses plus ou moins ingénieuses; ils doivent avoir assez de sagesse pour ne regarder ces hypothèses que comme des opinions qui ne pourront prendre rang parmi les vérités scientifiques que du moment où l'expérience les aura confirmées, si toutefois elles sont susceptibles de l'être. Je dis si elles sont susceptibles de l'être; car il vient toujours un moment où la spéculation sort des limites de l'expérience possible. Le véritable savant, dit-on, s'arrête là et ne se livre pas à des rêveries. Comment, ajoute-t-on, appeler autrement des hypothèses que l'expérience ne peut ni confirmer ni infirmer? Il est vrai que le naturaliste fait ainsi, et je crois même qu'il fait bien; mais le roman, pour n'être pas de l'histoire, n'est-il pas aussi un fruit légitime de l'esprit humain? Seulement il faut se dire que le roman n'est pas de l'histoire. Eh bien, les fantaisies de l'imagination mises au bout des observations, des faits, pour en rendre compte d'une manière plus ou moins vraisemblable, sont une sorte de roman de la vie physiologique, roman qu'il est tout aussi naturel à l'esprit humain de produire que de faire le roman moral. Toutes les sciences ont leurs aboutissants fantastiques : les mathématiques n'ont-elles pas un côté d'imagination, d'hypothèse, dans l'idée de l'infini?

« Mettons donc de côté toutes ces questions peut-être absolument insolubles, et ne nous attachons pour le moment qu'à celles qui peuvent être menées à bonne fin.

gnée de conscience ou s'exercer à notre insu, comme en effet cela arrive souvent. Il en serait de même de la réflexion, bien entendu d'après la définition que j'en ai donnée. Mais d'après cette même définition, il serait absurde de dire que l'attention est ou n'est pas réfléchie, si l'on entendait par là qu'elle est ou n'est pas accompagnée de réflexion. En effet, j'appelle réflexion, l'attention qui est en quelque sorte renvoyée, ou *réfléchie* d'une idée sur une autre; ce qui suppose que l'on considère successivement et alternativement plusieurs idées. Ainsi l'on peut bien dire de la volonté qu'elle est accompagnée ou précédée de réflexion, c'est-à-dire d'une attention qui se porte ou qui s'est portée sur l'objet qu'elle a en vue et sur les motifs d'après lesquels elle se détermine : mais comment l'attention elle-même pourrait-elle être accompagnée de réflexion, si la réflexion n'est elle-même que l'attention réfléchie?

Je n'ai pas confondu, comme on le dit, l'attention avec la volonté en général, encore moins avec la volonté physique (celle en vertu de laquelle l'âme agit sur le corps) : mais j'ai dit qu'elle était une manière de vouloir ou d'agir, et par là je l'ai du moins distinguée de la volonté en général, comme on distingue une espèce du genre auquel elle appartient. L'attention est un acte volontaire (avec ou sans conscience); mais tout acte volontaire, à moins qu'il ne soit purement intellectuel, ne se réduit pas à l'attention (simple, double ou réfléchie) ou à l'un de ses modes, tels que la contemplation ou la méditation.

VI. PASSIVITÉ DE L'ÂME. — « La passivité ne revient pas non plus à la sensibilité. Il n'y a pas d'affection sentie sans passivité, cela est vrai; mais il y a souvent passivité sans affection. La bille choquée par une autre bille est passive, mais elle n'est pas sensible. En général, pour se rendre bien compte de la portée d'une idée, il faut la rapprocher de l'idée contraire. Or l'opposé de passivité c'est activité, et l'opposé de sensibilité c'est insensibilité. D'où l'on voit, en raisonnant par réciprocité, que la passivité ne peut pas plus être la sensibilité,

ou la sensibilité la passivité, que l'activité ne peut être l'insensibilité, ou l'insensibilité l'activité. La passivité est une manière de concevoir les rapports des êtres sous le point de vue dynamique et mécanique ; la sensibilité est une manière de les concevoir en eux-mêmes, dans leurs déterminations réelles et senties. Ces deux choses tiennent si peu identiquement l'une à l'autre, que l'on conçoit des êtres passifs qui ne seraient pas sensibles, c'est le cas de la matière brute. D'un autre côté, l'on conçoit de même des êtres actifs qui ne seraient pas insensibles ; ils seraient affectés tout en agissant sur les autres choses ; c'est le cas de l'homme et de l'animal. Mais il est vraisemblable que ce n'est ni celui de la matière, si elle a une force propre, parce qu'elle est insensible, ni celui de Dieu, parce que son action est, sans doute, sans réaction des choses sur lui, parce qu'il est indépendant.

« Tout en reconnaissant, du reste, que nous sommes passifs au moment où les modes affectifs (de plaisir et de peine), les modes intellectuels (perceptifs ou autres), les modes de l'ordre moral (sentiments ou volitions même) viennent à déterminer notre être, à former nos états divers ; nous voudrions qu'on reconnût aussi avec nous qu'il y a eu auparavant dans l'âme une activité en exercice, qui a été la cause efficiente, directe, ou immédiate, de ces états, et que l'on conservât, pour chaque ordre de phénomènes internes, la dénomination spéciale de la faculté, ou plutôt de la capacité qui y correspond. Ainsi la sensibilité serait exclusivement la capacité d'être affecté agréablement ou désagréablement ; l'intelligence, la capacité d'être affecté intellectuellement, ou d'avoir des idées. La sensibilité morale, ou la capacité de jouir et de souffrir par suite des idées et des jugements en matière esthétique ou pratique, ne serait qu'une espèce du genre sensibilité. En sorte qu'il n'y aurait que deux grandes capacités primitives, celle de jouir et de souffrir, et celle de connaître ; c'est-à-dire la sensibilité et l'intelligence. L'activité fatale serait la condition de l'affection de ces capacités, et l'activité volontaire et libre en serait le moyen, car nous n'agissons volontairement,

en définitive, que pour jouir et connaître, et peut-être pour jouir seulement, sauf à distinguer plusieurs sortes de jouissances. » (Tissot, *Revue Indépendante*, 25 septembre 1845.)

Cette nomenclature, dont je n'ai pas à m'occuper, me paraît insuffisante d'ailleurs, et même inexacte, en ce que, d'un côté, toute sensation n'est pas agréable ou désagréable, et qu'il faudrait distinguer la sensation même du plaisir ou de la peine qu'elle nous cause parfois; et que, d'un autre côté, l'intelligence, qui suppose l'entendement, ou la capacité d'avoir des idées, est plus étendue que cette dernière. Mais, ce qui est à remarquer, c'est qu'en définitive M. Tissot admet avec moi la sensibilité physique, la sensibilité morale et l'entendement, et que, selon lui, comme selon moi, ces facultés, ou *plutôt* ces capacités, sont passives; puisque, comme il le dit, ce qui est opposé à l'activité, c'est la passivité, et qu'il ne considère comme actives, que la volonté libre, la volonté, ou l'activité spontanées, et ce qu'il appelle l'activité fatale. Il reconnaît que nous sommes passifs au moment où les modes affectifs et autres viennent à *déterminer* notre être, à *former* nos états divers (je présume qu'il a voulu dire: viennent *déterminer* notre être à *former* nos états); seulement il voudrait qu'on reconnût avec lui que la cause immédiate de ces états est une action fatale de l'âme. C'est toujours là le point en litige. Mais, par cela même qu'il est impossible de démontrer une pareille conjecture, je n'y attache que fort peu d'importance. Supposé que l'on mette en question si un corps qui augmente de volume par suite d'une élévation dans la température, *se dilate* de lui-même, ou bien *est dilaté* par la chaleur; comme, de toute manière, celle-ci sera la cause efficiente, directe ou indirecte de la dilatation, et que le résultat expérimental sera le même dans les deux cas, je ne pense pas qu'il fût nécessaire, ni d'une saine philosophie, d'approfondir cette question, d'autant que nos efforts pour la résoudre seraient vains. Or celle dont il s'agit, sans être aussi futile sans doute, n'est pas moins insoluble.

Mais tâchons de répondre nous-même aux objections qu'on nous oppose.

Ce n'est pas directement la passivité de la matière, c'est la mobilité, propriété passive, que j'ai comparée à la sensibilité, qui est la capacité d'être affecté d'une manière quelconque : et je crois cette comparaison ou plutôt cette analogie parfaitement juste ; car, de même qu'en vertu de sa mobilité, un corps peut recevoir toutes sortes de mouvements, l'âme, en vertu de sa sensibilité, peut éprouver, par exemple, toutes sortes de sentiments. Mais comme le sentiment, qui est un des mouvements de l'âme, n'est cependant pas un mouvement proprement dit ; la sensibilité, qui est la mobilité de l'âme, n'est pas non plus une mobilité proprement dite : en sorte que, si l'on prend ces mots de mobilité et de sensibilité dans leur sens propre, on peut dire que l'âme n'est jamais mobile, de même qu'une bille n'est jamais sensible. Par la même raison, si le mot *activité*, ce que je n'affirme pas, était pris dans son sens propre lorsqu'on l'applique à la matière, auquel cas on ne pourrait plus l'appliquer à l'âme que par analogie, ni le remplacer alors que par le mot *volonté* : il faudrait dire aussi d'un corps ou qu'il est mu, ou qu'il se meut, suivant qu'il serait ou mobile ou actif, et de l'âme, dans les mêmes circonstances, ou qu'elle sent, par exemple, ou qu'elle veut. En tout cas, si l'on met en opposition, ou en regard, la mobilité, ou plus généralement, la passivité avec l'activité, il faut aussi, ce me semble, mettre en regard la sensibilité avec la volonté, et non avec l'insensibilité, qui n'est qu'une négation, comme il est facile de le concevoir en considérant qu'une substance ne saurait être à la fois sensible et insensible, de même qu'elle ne saurait être active et inactive.

Au fond, l'activité et la passivité, soit de l'âme, soit des corps, ne sont point des réalités ; il n'y a de réel que des propriétés actives et des propriétés passives, qui ne s'excluent point dans une même substance. Or je comprends sous la dénomination commune de *volonté*, toutes les propriétés

actives, ou facultés de l'âme; et sous celle de sensibilité, toutes ses propriétés passives, tant intellectuelles qu'affectives. Au surplus, si nous distinguons les propriétés de l'âme en actives et passives, c'est parce qu'il existe entre les unes et les autres une sorte d'opposition, comme celle que nous reconnaissons entre les propriétés de la matière : mais il ne suit point de là qu'il faille se représenter les propriétés de l'âme elles-mêmes sur le modèle des propriétés des corps. Il n'y a rien de commun entre la passivité de l'esprit et celle d'une masse inerte; entre son activité et celle du feu ou de l'électricité : rien de commun, dis-je, entre la sensibilité (physique, intellectuelle ou morale) et la dureté, par exemple; ni entre la volonté et la pesanteur.

Mais j'ai à faire une remarque plus générale encore et plus importante : c'est que l'activité et la passivité, soit de la matière, soit de l'esprit, ne sont point absolues; et que toute substance peut être considérée à la fois comme active et comme passive : non-seulement active par telles ou telles de ses propriétés, et passive par d'autres; mais, sous certaines conditions du moins, et d'une certaine manière, active par toutes ses propriétés, et passive par chacune d'elles. En d'autres termes, il n'est point de propriété qui ne soit, plus ou moins, et en un sens, active et passive. Une substance ne peut *être modifiée*, et ne peut *agir* sur une autre, qu'en vertu de ses propriétés, et il n'est point de propriété en vertu de laquelle une substance ne puisse agir ou être modifiée elle-même, suivant la circonstance. Toute propriété, à titre même de propriété, ou de cause conditionnelle, de phénomène en puissance, peut être considérée comme passive, du moins transitoirement. Toute propriété qui se manifeste actuellement sous une forme phénoménale, ou qui a passé de l'état de propriété à celui de phénomène, soit par elle-même, soit par une cause étrangère, devient à son tour cause efficiente, capable de produire quelque changement ou phénomène, et conséquemment active alors, mais instantanément. La volonté, sous sa forme phénoménale,

autrement dit, la volition ou l'acte volontaire, est cause efficiente et par là même active, en tant qu'elle produit, par exemple, quelque mouvement dans le corps : mais, comme propriété et en tant qu'elle est cause conditionnelle des volitions de l'âme, on pourrait dire qu'elle est passive (ce qui n'empêche pas qu'on ne puisse la regarder comme active en elle-même, et par conséquent toujours active, en ce sens qu'elle peut passer par elle-même, on le suppose du moins, de la puissance à l'acte). L'impénétrabilité, mise en jeu par un mouvement communiqué et par la rencontre des corps matériels, devient active par circonstance, de passive qu'elle est par elle-même. Et la sensibilité, physique, intellectuelle ou morale, excitée ou mise en jeu par une cause efficiente, devient à son tour, sous ses formes phénoménales, cause efficiente et conséquemment active en ce sens.

L'espèce d'activité, ou le pouvoir d'agir que nous attribuons aux propriétés passives de l'âme qui ont passé de la puissance à l'acte, qui se manifestent sous leurs formes phénoménales, c'est-à-dire sous formes de sensations, de sentiments et d'idées, et qui alors deviennent causes efficientes d'autres idées, d'autres phénomènes de l'âme, est évidemment, si l'on peut se servir de cette expression, une activité *fatale*. L'entendement, par exemple, cause conditionnelle des idées en général, et dans lequel ces idées existent ou peuvent être considérées comme existant en puissance, ou virtuellement, se manifeste, sous l'influence d'une cause efficiente, par telles ou telles idées particulières, et celles-ci deviennent cause d'autres idées. Or toute cause est action ; mais il est clair qu'ici l'action est fatale, puisqu'elle est indépendante de la volonté proprement dite. Après cela, si l'on veut placer entre la cause dont nous parlons et l'idée produite ultérieurement, une action intermédiaire de l'âme, je ne m'y oppose point. Alors il y aura deux actions, également fatales : celle de l'âme, qui produit immédiatement l'idée ultérieure ; et celle de l'idée antérieure, qui produit immédiatement l'action de l'âme. Mais si ce n'est pas ainsi qu'on l'entend, j'avoue que je n'y comprends plus rien.

« Il est impressionné, me direz-vous, et c'est à la suite d'une impression qu'il se meut, qu'il pousse des cris, sans du reste savoir ce qu'il fait et pourquoi.

« J'accorde que la sensation précède les mouvements ou les actes dont nous parlons; mais : 1° je nie que la sensation en soit la cause efficiente; 2° je nie que ces mouvements soient connus et voulus de l'enfant qui les exécute, et j'affirme, en conséquence, une activité antérieure à la réflexion et à la volonté, une activité *spontanée* dans cette circonstance; 3° j'affirme même, dans le fait d'être impressionné, un certain jeu *fatal* de cette activité première. »

— De ce que nos sensations et nos idées, nos premières idées du moins, sont indépendantes de notre volonté (consciente et réfléchie); de ce qu'elles n'ont point pour causes des actes volontaires, des volitions de l'âme; vous en concluez, avec raison, qu'elles ont pour causes d'autres actions qui ne dépendent point de la volonté proprement dite. Mais quelles sont ces actions, ou ces causes involontaires?

Quant à moi, je ne me mettrai pas en frais d'imagination, pour en inventer de nouvelles, tandis qu'en m'appuyant sur l'expérience et l'analogie, j'en trouve de toutes faites dans les objets extérieurs. Car si ces derniers peuvent agir sur d'autres corps, même à distance, je dois en conclure, si j'en juge par analogie, qu'ils peuvent, et à plus forte raison, agir sur mon âme, qui est plus impressionnable, mais qui l'est d'une tout autre façon, qu'aucune substance matérielle; ce qui m'est directement démontré par l'expérience, et par l'expérience la plus claire, la plus évidente qui puisse exister pour moi.

Mais vous envisagez les choses d'une manière bien différente. Vous vous croyez suffisamment autorisé à soutenir que nos sensations ont pour causes des actions involontaires de l'âme elle-même. Vous les faites dériver d'une prétendue activité *fatal*e, qui ne se fonde sur aucune des propriétés qualifiées, des propriétés connues et réelles de l'âme, en un mot, d'une activité en l'air, d'un être chimérique, à ce qu'il semble, et d'ailleurs complètement inutile, même embarrass-

sant, que vous placez entre le phénomène de l'âme et sa cause extérieure.

Cette dernière n'est, selon nous, qu'une cause occasionnelle : c'est à son occasion que l'activité fatale, ou que l'âme, en vertu de cette activité, produit le phénomène (à peu près comme l'opium fait dormir par sa vertu dormitive). Mais comment l'objet extérieur, cause occasionnelle de la sensation produite par l'action fatale de l'âme, qui agit en vertu de son activité, ou par sa vertu active, peut-il exciter, déterminer cette activité, et la déterminer de manière à lui faire produire tel phénomène et non tel autre, sans être lui-même cause efficiente, ou productrice ? Comment peut-il mettre en jeu cette activité, sans agir sur l'âme, sans la modifier ? Ou s'il agit sur elle, s'il est véritablement cause, pourquoi ne produirait-il pas directement une sensation, tout aussi bien qu'une détermination ?

Au surplus, qu'est-ce qu'un objet extérieur pour l'âme, ou en tant qu'il existe pour elle ? N'est-ce pas la sensation, la perception ou l'idée de cet objet ? Comment donc, à moins d'admettre une harmonie préétablie, l'âme pourrait-elle agir, fût-ce même en vertu de sa volonté ou de toute autre propriété active, à l'occasion d'un objet extérieur, si elle n'en avait pas déjà l'idée ou la sensation, si, par conséquent, cet objet n'existait pas pour elle ? Et si elle avait cette idée et cette sensation, comment alors pourrait-elle les produire elle-même ?

Ne suit-il point de tout cela que l'âme ne produit pas plus involontairement que volontairement ses sensations et ses premières idées ?

En définitive, quel est celui qui croira que, lorsqu'il se brûle en touchant par mégarde un fer chaud, la douleur qu'il éprouve n'a pas pour cause l'action de ce fer sur ses organes et, par leur intermédiaire, sur ses sens, sur son âme ; mais que cette douleur, ainsi que l'idée de ce corps, c'est lui-même qui les a faites, qui les a produites, contre son gré, à l'occasion de ce même corps, qui, du reste, n'a pu agir sur lui en aucune façon ?

Si maintenant, en touchant ce fer, il vient à jeter un cri malgré lui, à faire un mouvement spontané, instinctif, par suite de la douleur subite qui l'affecte ; la cause de ces phénomènes extérieurs ne sera pas, selon vous, le phénomène intérieur ; ce ne sera pas non plus la volonté, et j'en conviens ; ce sera l'activité radicale qui viendra encore ici se placer entre les deux phénomènes, intérieur et extérieur, dont l'un ne sera que l'occasion, la cause occasionnelle de l'autre ou de l'action de l'âme qui le produit. Ainsi l'âme n'agira pas sur les organes du mouvement et de la voix en vertu de la sensation douloureuse qu'elle éprouve ; elle agira en vertu de son activité, de son pouvoir (ou plutôt de la nécessité qui lui est imposée) d'agir, à l'occasion de cette douleur. Comme ici la cause occasionnelle est dans l'âme même, je ne puis plus appliquer au cas dont il s'agit l'objection que j'ai faite tout à l'heure. Mais, si vous n'admettez pas que le corps puisse agir sur l'âme à titre de cause efficiente, vous devrez également nier, ce me semble, que l'âme puisse agir sur le corps ; et alors, la sensation restant toujours la cause occasionnelle indirecte des cris et des mouvements spontanés, que je lui attribue à tort ou à raison, il vous faudrait les attribuer, non à une action quelconque de l'âme, mais à une action du corps : en sorte que celui-ci se donnerait lui-même ces mouvements, produirait lui-même ces cris, à l'occasion de ce qui se passe dans l'âme. Et comme le corps ne peut pas *savoir* ce qui s'y passe, son action sur lui-même, à l'occasion du phénomène animique, ne pourrait encore s'expliquer que par une harmonie préétablie.

III. « 1° Qu'est-ce qu'une sensation, considérée en elle-même ? N'est-ce pas un état affectif de plaisir ou de peine, une manière d'être *sui generis*, qui n'est rien de distinct en soi, rien de réel, de cette réalité substantielle à laquelle croit le sens commun ? Ce n'est donc pas un quelque chose qui puisse produire quoi que ce soit ; ce n'est pas une force, ce n'est pas un agent, ce n'est pas une cause. Un état, comme tel, est une manière d'être passive ; ce n'est donc pas une

action, quoiqu'il puisse et doive être la conséquence d'une action. Une sensation ne peut donc rien produire en moi; nos sensations ne sont donc pas la cause des mouvements que nous effectuons à la suite de nos affections. Il n'y a pas plus de liaison visible entre la sensation et le mouvement qui la suit, qu'entre l'impression et la sensation elle-même. Établissons bien cette proposition.

« Que le mouvement vienne à la suite de la sensation, nul doute à cela; mais que le mouvement soit l'effet de la sensation, c'est ce dont nous venons de démontrer la fausseté, l'impossibilité absolue.

« Quel rapport y a-t-il donc entre la sensation et l'action qui produit le mouvement? Je vois bien ici trois choses : sensation, action animique, mouvement organique. Voilà donc déjà une action, c'est-à-dire un fait animique, un acte ayant le principe pensant pour cause, qui s'interpose entre la sensation et le mouvement. Si, par exemple, je suis frappé par derrière et que je me retourne pour reconnaître la cause de cette sensation, il y a : 1° sensation; 2° idée et volonté d'en reconnaître la cause; 3° mouvement organique en conséquence.

« La difficulté d'expliquer le mouvement organique à la suite de la volition (acte interne de la volonté) est, comme vous savez, très-réelle. Il y a là un abîme qui n'a pu être comblé; le mieux est peut-être de ne pas chercher à le faire disparaître, et de constater seulement que ces faits se suivent, du moins pour la conscience, qui n'en perçoit pas d'intermédiaires, mais qu'ils ne s'expliquent pas; ils sont comme *contigus* dans la conscience et dans le temps, mais ils ne sont pas *continus* puisqu'ils sont hétérogènes, que l'un n'est pas le prolongement visible de l'autre. Ce sont deux ordres de phénomènes de nature essentiellement diverse, mais qui se trouvent comme liés l'un à l'autre: si bien que, le premier étant donné, à savoir la volition, le second, c'est-à-dire le mouvement, est aussi donné. Encore faut-il remarquer que le mouvement organique que nous excé-

cause de cette série incessante de phénomènes, ressemble à l'insensé qui veut atteindre et devancer son ombre. La conscience est condamnée, par sa nature même, à remonter ce fleuve des phénomènes internes, sans jamais pouvoir en atteindre la source; elle croit la saisir que déjà elle s'est évanouie : elle croit posséder l'agir, elle ne tient que l'acte; encore lui échappet-il à l'instant. C'est la reproduction incessante d'actes identiques ou analogues par la force pensante, plus l'exercice de la mémoire, qui suspend pour ainsi dire le cours du temps, puisqu'elle fait revivre le passé; c'est, dis-je, cette double circonstance qui nous fait imaginer que nous avons conscience de l'agir. Cette illusion est universelle; c'est une des mille perspectives trompeuses du sens commun spontané, lequel sens commun je persiste à distinguer du sens commun réfléchi, exercé, qui est au premier comme la science de l'optique est à la vision irréfléchie. Arrêtons-nous un moment sur ce point, il en vaut la peine. »

— La distinction que vous faites entre l'action accomplie et le fait même d'agir, ou, comme vous dites plus simplement, entre l'agir et l'action, est très-profonde, et elle peut être exacte, si on l'applique à telle ou telle faculté, ou propriété active. Il devrait en être de même d'ailleurs du sentir et de la sensation. [Ce qui est certain, c'est que nous ne pouvons avoir conscience du pouvoir même d'agir, tandis que nous avons ou pouvons avoir conscience : 1° de l'action définitive, ainsi que de la manière d'être qui en est la suite; et 2° de cette série non interrompue d'actes identiques ou analogues, je dirais volontiers de cet acte continu, qui précède soit une détermination finale, soit une idée, ce qui nous fait imaginer, dites-vous, que nous avons aussi conscience de l'agir lui-même. J'avoue, qu'avant votre remarque, j'aurais pu facilement partager cette illusion. Agir, si je ne me trompe, c'est être en action, c'est exercer actuellement le pouvoir d'agir : or, si nous n'avons pas conscience de l'agir, et que nous ayons conscience de cet acte continu, de cette série d'actes identiques dont nous parlons, il est bien difficile, en effet, de comprendre en quoi ces

deux choses diffèrent.] Mais ce sont là des subtilités dans lesquelles, pour ma part, je ne veux point m'engager.

Je me renfermerai donc dans la question de savoir si, comme vous l'avancez, il est absolument impossible qu'il y ait aucun rapport de causalité entre l'impression d'un objet sur l'organisme et la sensation de l'âme, entre la sensation et le mouvement instinctif dans l'enfant qui vient de naître, entre la sensation et l'acte spontané ou la volition chez l'homme fait, entre la volition et l'effort ou le mouvement volontaire; par la raison que ces faits ne sont point continus, mais seulement contigus, et que l'on ne voit aucune liaison entre eux.

Qu'est-ce qu'une cause? A dire vrai, nous n'en savons rien. — Lorsqu'un phénomène, une modification de substance, apparaît constamment à l'aspect, et n'apparaît jamais qu'à l'aspect d'un autre phénomène, d'une autre modification de substance, nous donnons à ce dernier phénomène, au phénomène que l'autre suppose et dont il nous paraît dépendre quant à son existence, le nom de cause, mais sans rien comprendre à la nature de cette dépendance.

Pour définir la cause, et l'expliquer autant que nous le pouvons, nous disons qu'elle consiste dans l'action d'une substance sur une autre (ou sur elle-même, si elle a le pouvoir de se modifier). Mais cela ne nous avance guère : car, non-seulement nous ignorons de quelle manière une substance agit ; nous ne saurions dire positivement ce que c'est qu'une action ; nous n'en avons qu'une idée très-confuse : et il semble que l'action, ou la cause, ne ressemble jamais à l'effet qu'elle produit, et qu'il ne se passe rien dans l'agent, dans la substance agissante, qu'on puisse assimiler à ce qui se passe dans la substance que l'action modifie ; excepté dans la communication du mouvement d'un corps à un autre : encore faut-il observer que quand deux corps agissent l'un sur l'autre en sens contraire, il peut arriver que chacun d'eux ne produise dans l'autre que du repos. Quant à l'attraction (supposé qu'elle soit une propriété ou l'effet d'une propriété intrinsèque de la matière), elle ne produit par son action que du mouvement ou

une tendance au mouvement ; or, qu'y a-t-il de commun entre le mouvement et la force attractive en elle-même ?

Comme les substances agissent de mille et mille manières, à en juger par les effets qu'elles produisent, nous leur attribuons, non pas une seule faculté d'agir, mais des propriétés très-diverses, en vertu desquelles elles se comportent ainsi, et qu'alors nous appelons *actives*, quoiqu'elles puissent ne l'être que par circonstance, et non en elles-mêmes ; tandis que nous nommons *passives*, les propriétés, quelles qu'elles soient, en vertu desquelles ces mêmes substances peuvent être modifiées, altérées, changées, par d'autres substances. Mais, selon nous, une propriété qui n'est que passive dans telle circonstance ou sous telle condition, peut, sous d'autres conditions, ou dans d'autres circonstances, devenir active à son tour, suivant le sens relatif que nous donnons ici à ce mot.

Y a-t-il, maintenant, une activité absolue, un pouvoir d'agir, que l'on puisse regarder comme une propriété distincte de toute autre propriété désignée sous tel ou tel nom spécial, et toute action est-elle cette activité en acte ? Une action qui ne serait pas telle ou telle action particulière, une manifestation de telle ou telle propriété qualifiée par laquelle agirait la substance, pourrait-elle être autre chose que l'action en général, qu'une abstraction ?

Quoi qu'il en soit, puisque nous n'avons qu'une idée très-vague, très-confuse de la cause efficiente, productrice des phénomènes, et phénomène elle-même, nous devons, je crois, nous en tenir aux faits qui nous sont donnés par l'observation. Or c'est un fait incontestable, que toutes les fois, par exemple, que je me trouve en présence d'un corps enflammé ou incandescent, d'un corps dont l'une des propriétés manifeste actuellement son existence sous cette forme phénoménale, j'éprouve la sensation de la chaleur. J'attribue donc, d'après cette expérience directe, comme d'après l'analogie, ce phénomène intérieur à l'action du corps en ignition sur mes sens, ou du moins sur mes organes, et je regarde cette action comme la véritable cause efficiente, première ou seconde, immédiate ou

médiate, de ce phénomène. Il y a donc ici, comme vous le voulez, entre l'objet extérieur et le phénomène intérieur, ou la sensation, quelque chose qui n'est ni l'objet ni la sensation, c'est à savoir une *action* : mais, selon moi, ce n'est point une action fatale de l'âme sur elle-même, c'est l'action nécessaire de l'objet extérieur sur l'âme (par l'intermédiaire de l'organisme).

Si vous vous croyez en droit de rejeter l'action des objets extérieurs comme cause de nos sensations, pour en admettre une autre, savoir, *l'action d'une activité* intérieure ; vous pourriez tout aussi bien nier que l'action du feu soit la cause de la fusion d'un morceau de cire qu'on y a laissé tomber. Vous pourriez nier toutes les causes expérimentales, même toutes les causes, quelles qu'elles soient, c'est-à-dire le principe même de causalité : car la notion de cause, notion très-confuse encore une fois, n'a pu nous être suggérée que par la remarque que nous avons faite sur cette dépendance, du moins apparente, qui se trouve entre l'existence d'un phénomène et celle d'un autre ; [et rien ne démontre que dans aucun cas, cette dépendance, apparente ou réelle, soit impossible.]

Maintenant, le même rapport de dépendance qui existe entre l'action des objets extérieurs sur nos sens et nos sensations, paraît exister aussi entre nos sensations et certains mouvements corporels ; quoique, peut-être, il y ait entre la sensation de l'âme et le mouvement du corps, plusieurs autres phénomènes, les uns animiques, les autres matériels, dont chacun serait l'effet immédiat de celui qui le précède, et la cause efficiente de celui qui le suit. En sorte que la sensation, bien qu'elle ne fût pas la cause immédiate du mouvement corporel, ou musculaire, n'en serait pas moins cause efficiente, ou productrice, au lieu d'être simplement, comme vous le voulez, cause occasionnelle, expression qui, du reste, est pour moi vide de sens. D'après cette manière d'envisager les choses, cette série de phénomènes dépendants les uns des autres, pourrait être, par exemple : la sensation ; une idée, claire ou confuse, produite ou rappelée par elle ; un acte volon-

taire, réfléchi ou spontané, avec ou sans conscience; un effort du cerveau; l'agitation ou l'écoulement de certains fluides; un mouvement vibratoire des nerfs; enfin le mouvement des muscles, et par suite, celui des os.

Vous assurez, et il me *paraît* aussi, qu'entre la volition de l'âme et l'effort ou le mouvement musculaire, il y a un abîme. Vous en concluez directement que la volition, ou l'*acte* volontaire, ne saurait être cause d'aucun mouvement (c'est-à-dire que l'âme ne saurait en produire aucun par sa volonté); ce qui doit être réciproque, en sorte qu'aucun mouvement organique n'est capable de produire une volition dans l'âme: et vous ne voulez pas davantage qu'un phénomène animique tel qu'une sensation, une idée, puisse produire un autre phénomène animique, tel qu'une idée, une volition, qui à son tour ne peut produire aucun phénomène interne. Ainsi, ni le corps ne peut agir sur l'âme, ni l'âme sur le corps, ni, dans la plupart des cas du moins, l'âme sur elle-même: si bien qu'à l'exception peut-être (admettons-le pour un moment) de l'action mécanique d'un corps sur un autre, et de l'action fatale de l'âme sur elle-même, action sourde et aveugle, mais indépendante elle-même de toute cause, il n'y a de cause efficiente nulle part. Et si, de cela seul qu'il n'y aurait aucune liaison visible entre deux phénomènes consécutifs et de ce que le dernier ne serait pas comme un prolongement du premier, il y avait impossibilité absolue que l'un fût la cause productrice de l'autre, on pourrait effectivement assurer qu'il n'y a point de cause du tout, ni conséquemment point d'effet. Pour moi, il y a causalité, partout où il y a liaison nécessaire de fait, ou expérimentale, quoique non visible entre deux phénomènes consécutifs ou simultanés qui ne se présentent jamais l'un sans l'autre; et hors de là, ni moi ni les autres hommes ne saurions dire ce que c'est qu'un rapport de causalité.

Pour prouver que la sensation ne saurait être cause ni de la volition, ni du mouvement surtout, vous dites qu'elle n'est rien de réel, de substantiel, qu'elle n'est point un *agent*, qu'elle n'est point une action, mais seulement un *état*, une

manière d'être passive, et qu'il n'y a aucune liaison visible entre la sensation et le mouvement.

Sans doute, la sensation elle-même n'est pas une substance ; mais, quelle qu'elle soit, une action ne l'est pas davantage. Il n'y a pas ici d'autre substance que l'âme ; c'est l'âme qui agit comme c'est elle qui sent. Mais au lieu de sentir en vertu d'une action interne, elle sent d'abord par l'effet d'une action externe ; elle agit ensuite extérieurement [intérieurement même si vous voulez,] en vertu de la sensation, [et non à elle toute seule et par elle-même.]

Il est bien vrai que la sensation n'est pas non plus un agent, par cela même qu'elle n'est pas une substance ; mais on en peut dire autant de l'action. Et comme, à la rigueur, la cause ne consiste pas dans l'agent, mais dans l'action de l'agent, ou de la substance ; si, pour abrégé, nous considérons comme agent, vous l'action, moi la sensation, je pourrai dire du moins que la cause est dans l'action de la sensation, au lieu qu'il serait absurde de prétendre qu'elle est dans l'action de l'action. Vous me ferez observer, sans doute, que l'action elle-même est cause, et je l'accorde, pourvu que ce ne soit pas une action en l'air, ou abstraite du sujet, que ce soit l'action de quelque chose, et qu'elle se fonde sur une propriété réelle. Tous deux nous dirons qu'en définitive ce ne peut être qu'une action de l'âme. Mais il y aura cette différence entre vous et moi, que cette action de l'âme, selon vous, ne dérivera que de son pouvoir d'agir, de son activité en général, dont vous faites une propriété spéciale, particulière, qui ne saurait différer d'elle-même, ni conséquemment donner lieu à des actions diverses, n'étant soumise à aucune cause qui puisse la modifier : tandis que, selon moi, ce pouvoir d'agir se fonde lui-même sur les autres facultés de l'âme, et que ce sont elles qui le constituent ; en sorte que, dans le cas présent, on pourra dire que l'âme agit sur le corps par la sensation, ou, si l'on veut, par la sensibilité mise elle-même en jeu par une cause extérieure, et se manifestant sous cette forme phénoménale : de même qu'un corps agit sur un autre par le choc, c'est-à-dire par l'impéné-

trabilité (propriété passive en elle-même) mise en jeu par un mouvement communiqué; et de même encore que le fer incandescent agit sur nous ou sur tel autre corps par sa chaleur, ou sous cette modification passagère, c'est-à-dire dans cet état d'incandescence, et tout autrement qu'il ne le ferait s'il était refroidi : au lieu qu'une substance qui n'agirait qu'en vertu d'une activité constante ne donnant prise à aucune influence étrangère, ne saurait agir de plusieurs manières différentes, ni hors d'elle ni en elle : comment donc l'activité radicale produirait-elle, par elle-même, des sensations diverses? D'ailleurs, s'il y a un abîme entre la sensation et la volition, il doit en être de même entre la sensation et l'action fatale; et comme il faut bien que cela soit réciproque, je veux dire, que le même abîme existe entre l'action fatale et la sensation, on ne voit pas comment celle-ci pourrait être produite par une telle action. Si ces faits sont contigus, ils ne sont certainement pas continus; il est impossible qu'une sensation soit le prolongement d'une action.

Je conviens qu'il n'y a pas non plus de liaison *visible* entre la sensation et le mouvement instinctif; entre la volition et le mouvement volontaire: mais y en a-t-il une entre l'action, ou la cause, ~~en~~ *en* général, et l'effet produit, quel qu'il soit? Non, sans doute; car l'action est elle-même une chose occulte, selon votre aven. La sensation et le mouvement, il est vrai, ne sont point de la même nature, l'âme et le corps étant de nature différente. De cela seul concluez-vous que ces substances ne peuvent pas agir l'une sur l'autre; que le mouvement ne peut pas produire la sensation, ni la sensation le mouvement? Il faudrait faire voir la légitimité de cette conclusion.

Il est bien vrai que l'âme est passive en tant qu'elle sent, ou qu'elle subit une modification quelconque; elle n'est active qu'autant qu'elle opère elle-même telle ou telle modification, soit en elle soit dans une autre substance : mais l'âme agit par la sensation, et ne peut agir que par elle ou par telle autre de ses propriétés en acte. C'est dans ce sens

qu'il faut entendre que la sensation est la cause, directe ou indirecte, mais efficiente, ou productrice, et non simplement occasionnelle, du mouvement ou spontané, ou réfléchi. Ce dernier suppose toujours, du reste, quelque idée entre la sensation et le mouvement, et même entre la sensation et l'acte volontaire, ou la volition de l'âme, qui peut-être n'est pas encore elle-même la cause immédiate du mouvement corporel.

De ce que la sensation ne peut produire (ni directement ni indirectement) du mouvement dans un membre paralysé, et qu'elle n'en existe pas moins comme sensation, vous en concluez qu'elle ne saurait être une cause efficiente quelconque. Mais il en est ici de la sensation comme du corps qui va frapper contre un obstacle invincible, et dont l'action demeure sans effet, ou du moins ne produit aucun mouvement local, ni aucun autre perceptible à nos sens, quoiqu'il en ait pu produire d'imperceptibles, mais très-réels. Et ce que nous disons ici de la sensation, nous pouvons de même le dire ou de l'acte réfléchi, ou de l'acte spontané, ou de l'acte fatal; car aucune de ces causes immédiates ne saurait mouvoir d'une manière sensible un membre paralysé : outre qu'aucun d'eux ne peut exister lui-même sans la sensation ou tel autre phénomène antérieur. Lorsque l'âme agit en vertu de telle ou telle sensation, de telle ou telle modification affective, s'il en résulte d'abord un acte spontané, celui-ci pourra lui-même demeurer sans effet, si, en même temps, telle ou telle idée distincte la fait agir volontairement en sens contraire. Cela ne prouve pas le moins du monde l'impossibilité que la sensation soit cause productrice, ou efficiente.

J'ai remarqué que plusieurs fois vous avez employé ces expressions : la cause efficiente, ou immédiate; la cause occasionnelle, ou médiate. Appelez-vous donc cause occasionnelle ce que je nomme cause efficiente indirecte, ou médiate? Par exemple, lorsqu'une suite de phénomènes A, B, C, D, dépendent les uns des autres, et que A est la cause effi-

ciente immédiate de B ; B, de C ; C, de D : le premier de ces phénomènes, le phénomène A, que j'appelle cause efficiente indirecte du phénomène D, est-ce bien ce que vous nommez sa cause occasionnelle, ou l'une de ses causes occasionnelles, car on pourrait en dire autant de B ? Dans ce cas, nous ne ferions, à ce sujet, que disputer sur un mot. Mais il me semble que ce n'était pas ainsi que vous l'entendiez d'abord [et je pense que vous ne l'entendez pas encore ainsi ; car il faudrait pour cela convenir, que l'action fatale qui produit la sensation est elle-même l'effet immédiat de l'action des objets extérieurs.] Il est bien vrai, d'ailleurs, que la cause occasionnelle, si elle n'est pas cause efficiente, et si l'on peut dire qu'elle soit cause, n'est qu'indirecte, ou médiate ; mais il ne s'ensuit nullement qu'une cause indirecte ne pourrait pas être une cause efficiente ; encore moins que la cause qui précède immédiatement l'action de l'âme, quelle qu'elle soit, ne saurait être la cause efficiente de cette action.

Au reste, mon intention n'a jamais été de pénétrer dans la nature intime des choses et de sonder des profondeurs qui m'effraient ; je me suis borné à faire connaître l'ordre dans lequel se suivent constamment, sinon nécessairement, les phénomènes de l'âme, comment ils ressortent les uns des autres, comment ils s'enchaînent entre eux et avec les propriétés qu'ils impliquent : je n'ai fait aucune mention des choses que ma vue, trop courte sans doute, ne pouvait apercevoir, ou dont l'existence ne peut être démontrée ni par l'expérience, ni par l'analogie, ni par le raisonnement, comme, par exemple, cette *action* fatale qui s'interposerait entre l'objet extérieur et la sensation, et qui ne serait pas l'*action* même de l'objet sur les sens ; [qui, toute fatale qu'elle est, et ne se manifestant qu'à l'occasion d'un fait antérieur, n'en dépendrait pourtant pas comme un effet dépend de sa cause efficiente ; ce qui me paraît contraire au sens commun.]

IV. « Veuillez, mon cher monsieur, réfléchir à l'analogie

que je viens d'indiquer (1), et vous serez peut-être conduit à penser avec moi que le sens commun irréfléchi n'est qu'un ignorant, un vrai sauvage, qui n'a pas plus voix au chapitre philosophique, que le paysan le plus grossier n'est compétent pour juger sainement des lois de la vision. Le paysan ne sait de la vision que les phénomènes, les apparences ; encore est-il vrai de dire qu'il se tromperait incomparablement plus souvent qu'il ne le fait sur ces apparences, s'il ne s'était fait dans la vie pratique une certaine théorie de la vision. Mais remarquez aussi que cette théorie ne dépasse guère, si toutefois elle les dépasse, les besoins, les nécessités de la vie. Otez ces nécessités, il n'a pas réfléchi, il prend l'apparence pour la réalité. Il croira, si l'expérience ne lui a pas démontré son erreur, en lui faisant payer cet enseignement plus ou moins cher, il croira à la réalité du phénomène du mirage. Et comme la vie pratique est peu, infiniment peu intéressée à une foule de questions de philosophie spéculative, le sens commun n'a jamais eu besoin d'en savoir autre chose que les apparences, quelque trompeuses qu'elles puissent être, et c'est là précisément tout ce qu'il en sait. J'ajoute qu'il est peut-être bon qu'il n'en sache pas davantage, que l'illusion erronée est souvent ici en parfaite harmonie avec notre conservation, qu'elle n'y est du moins contraire en rien. N'est-il pas tout aussi bon, pour le moins, que nous croyions voir les couleurs des corps dans les corps mêmes qu'au dedans de nous ? que nous croyions les corps augmenter de volume en s'approchant de nous, quoiqu'ils restent les mêmes ? que nous nous imaginions que le son est identiquement le même dans les corps sonores, dans les espaces intermédiaires, qu'il est dans notre âme ? que nous rapportions nos sensations à nos organes comme à leur siège, quoiqu'il soit bien certain que l'affection n'est que dans l'âme ? Encore une fois, veuillez réfléchir à une multitude d'erreurs de ce genre, erreurs dont le sens

(1) Entre le sens commun réfléchi et la science de l'optique, entre le sens commun spontané et la vision irréfléchie.

commun ne sort qu'autant que la conservation de l'individu l'exige, ou par la réflexion, et vous vous convaincrez, je l'espère, que le sens commun, s'il n'est pas épuré, rectifié par la réflexion, par la science, c'est-à-dire, s'il n'a pas cessé d'être le sens commun spontané, brut et grossier, qu'on invoque cependant lorsqu'on oppose le sens commun aux résultats de la méditation philosophique, ne mérite pas, à beaucoup près, la déférence que vous avez pour lui. Je sais que c'est chez quelques-uns une affaire de mode, ou de système si vous le voulez. Il est en effet plus facile de s'en tenir aux préjugés de l'espèce (*idola tribus*), que de travailler à les dissiper. Ajoutons que chacun juge du sens commun par son sens personnel, et que des erreurs individuelles trouvent ainsi trop aisément un facile appui dans le sens commun. En général, le sens commun n'analyse point au même degré que la réflexion scientifique. Il n'est donc pas compétent pour prononcer sur les résultats de cette analyse. Le sens commun n'est souvent, dans ses affirmations synthétiques, qu'un sens illusoire; il n'est donc pas compétent pour juger de la valeur de l'analyse d'après sa propre synthèse. Le sens commun vit d'apparences; c'est même le sens de l'apparence; la réalité est souvent contraire aux apparences; le sens commun est donc incompétent pour prononcer sur les réalités. Le sens commun croit connaître ce qu'il ne connaît pas; il est d'une présomption d'autant plus grande qu'il est plus ignorant; il n'est que trop vrai cependant que nous ignorons une foule de choses qu'il croit savoir. S'en rapporter à lui, c'est donc refuser d'acquiescer cette ignorance savante, cette ignorance qui a conscience d'elle-même, qui est si favorable à la modestie, à la tolérance et à la paix du monde. Le sens commun n'est bon en matière de science que comme criterium pour s'assurer si une idée est naturelle et universelle; mais il ne vaut absolument rien pour savoir quels sont la nature (empirique ou rationnelle), l'origine, les éléments, la valeur objective ou subjective de cette idée. Il ne sait rien de tout cela, il n'en a jamais rien su et n'en saura jamais rien, parce que ce n'est point là sa mission. Toutes

ces questions sont l'affaire de la réflexion scientifique, à laquelle le sens commun spontané n'a rien à voir, parce qu'il n'y peut rien voir. Le mettre à même de juger, c'est l'élever au rang de sens philosophique, c'est le dénaturer. Invoquer son témoignage sans cette précaution, c'est soumettre les résultats de la science au jugement présomptueux et prévenu de l'ignorance. C'est donner au rustre le droit de rire au nez de l'astronome et du physicien, quand il leur entendra dire qu'on a mesuré la distance de la terre au soleil, et que l'on sait le poids de la terre. N'imaginant pas les procédés de l'observation astronomique, ni les théorèmes du géomètre, et sachant très-bien, d'un autre côté, que nul homme au monde n'a parcouru, la chaîne à la main, la distance qui sépare le soleil de la terre ; sachant tout aussi bien qu'on n'a pas pu mettre la terre dans une balance, comme on y mettrait une orange ; il se récrie, se gausse, et réserve sa foi pour celui qui lui dira qu'un ange, ou quelque autre être merveilleux est venu apprendre à un homme mille choses bien plus étranges. Voilà le sens commun avec sa téméraire stupidité. Bel oracle, ma foi !

« J'avais besoin, monsieur et cher philosophe, de m'expliquer ouvertement avec vous sur cette idolâtrie philosophique, sur cette chimère, puisque vous y revenez vous-même à plusieurs reprises, et que vous croyez être très-fort d'avoir pour vous cette autorité dans une œuvre de science. Je vous fais grâce de tous les cas où vous l'auriez aussi contre vous. Je ne vous l'oppose point, parce que, à mon avis, elle ne prouve pas plus contre que pour. Ce n'est pas une autorité ; ce n'est, quand c'est quelque chose, qu'un fait sans autre valeur scientifique que celle que j'ai signalée. Je n'y reviendrai donc plus, si je n'ai rien à ajouter à ce qui précède. »

— Ailleurs vous aviez établi une différence essentielle entre le sens commun et le sens métaphysique, que vous exaltiez aux dépens du premier. Ici, revenant sur ce sujet, vous distinguez le sens commun réfléchi du sens commun spontané, ou irréfléchi. Cette distinction est bien réelle ; les définitions que vous donnez de l'un et de l'autre sont fort

exactes, et vos observations sur le sens commun spontané sont, surtout, excellentes : je les ai lues avec le plus grand plaisir. Mais pourquoi supposez-vous, qu'en prenant, en quelque sorte, parti pour le sens commun contre le sens métaphysique, j'aie voulu défendre le sens commun vulgaire, irréfléchi, spontané, stupide, en un mot le sens commun qui n'a pas le sens commun, qui n'a pas de bon sens ; ou pour mieux dire, qui n'est pas le bon sens, qui n'est pas le sens commun *proprement dit*, que j'ai placé entre le sens commun vulgaire, lequel ne fait aucun usage de la réflexion, et le sens métaphysique, qui souvent en abuse ou en fait un mauvais usage ? [Certes, je n'opposerai point des préjugés fondés sur ce que le vulgaire croit être le sens commun aux résultats de l'investigation scientifique, de la méditation philosophique : mais j'opposerai le sens commun des hommes de science et des philosophes, en général ; j'opposerai l'expérience, l'analogie, le rapprochement des faits, le raisonnement, et avant tout, une logique unitaire, à des rêveries, des conjectures sans vraisemblance, sans fondement, sans preuves, sinon contradictoires, qui par là même choquent le bon sens, ou la droite raison. Il y a loin de là à croire aveuglément à la réalité soit du mirage ou d'autres apparences extérieures, soit des êtres fantastiques enfantés par l'imagination de quelques métaphysiciens.]

V. « Cet incident terminé, je reviens à la question qui l'a fait naître, celle du rapport de la sensation à l'agir. Ce rapport est incompréhensible. Nous savons que nous sentons, et qu'après avoir senti, nous agissons. Mais le passage du pàtir à l'agir est inexplicable, puisqu'il n'est ni nécessaire, ni fondé sur l'identité. Dans le premier cas, il serait imposé par le raisonnement ; dans le second, l'agir ne serait que la continuation du pàtir. Dans les deux cas, il y aurait une sorte d'identité. Expliquer, c'est en effet résoudre une espèce dans son genre, une conséquence dans ses prémisses, un effet dans sa cause. Ici rien de semblable n'est possible. Pàtir est une chose, agir est une autre chose toute différente. Pàtir, c'est

être modifié ; agir, c'est se donner une modification, que cette modification soit ou ne soit pas accompagnée d'une autre qui sorte de nous et tombe sur quelque être différent de nous, ne fût-ce que sur l'organisme auquel le moi est uni. Mais comment, à la suite d'une modification reçue, est-il possible de s'en donner une ? L'aptitude à pâtir emporte-t-elle donc l'aptitude à agir ?

« Si pâtir était déjà agir, ou du moins si pour pâtir il fallait déjà agir, l'acte qui suit le pâtir, l'agir proprement dit, ne serait encore qu'agir, et le passage de l'un à l'autre de ces états serait tout trouvé : il y aurait identité, continuité à certains égards.

« Mais c'est là précisément ce que vous n'admettez point, et ce que je tâcherai d'établir tout à l'heure. Constatons bien ici seulement que le pâtir, en tant qu'état affectif, est un état passif, une manière d'être pure et simple, qui n'a rien de commun avec une force, c'est-à-dire avec une puissance, un principe d'action, une propriété active de l'âme, une vertu causatrice dans l'âme. D'ailleurs nous sentons nos états passifs, mais, je crois l'avoir prouvé, nous ne nous sentons pas en tant que faculté, en tant que cause, puisque nous n'avons pas même la conscience de l'agir dans le moment même de l'exercice ; l'acte seul, l'acte consommé, son effet plutôt encore, voilà ce que nous sentons de notre agir, ce dont nous avons conscience. Si Maine de Biran et d'autres se sont imaginé que le domaine de la conscience s'étendait plus loin, ils ont été dupes de leur fantaisie. Je crois du moins l'avoir établi. »

— Il n'est pas du tout nécessaire d'expliquer un fait, ni même de le concevoir, pour en constater l'existence. Je ne saurais ni expliquer ni comprendre de quelle manière agit la cause, ou plutôt l'agent, même lorsqu'il s'agit de l'action la plus simple de la matière sur la matière, je veux dire du choc, [qui produit d'ordinaire le mouvement, mais parfois aussi le repos.] Je sais qu'il existe un rapport de dépendance entre une cause et son effet, mais j'ignore de quelle nature est cette dépendance, et je n'ai ainsi qu'une notion très-vague, très-imparfaite du rap-

port de causalité : mais, d'après la manière dont j'ai acquis cette notion, il y a toujours pour moi rapport de causalité, au moins indirect, entre deux phénomènes qui se montrent constamment ensemble et dont l'un n'apparaît jamais sans l'autre. Je conçois fort bien d'ailleurs qu'une même cause efficiente puisse et doive même produire des effets différents suivant les conditions dans lesquelles elle opère, sans parler des causes accidentelles qui modifieraient son action. De toute manière, je me crois suffisamment fondé à regarder en général la sensation comme cause efficiente, immédiate ou médiate, sinon du mouvement extérieur, au moins d'une action, spontanée ou fatale, de l'âme, et cette action, comme cause efficiente du mouvement. Qu'il puisse y avoir entre ces phénomènes d'autres phénomènes imperceptibles à mon intelligence comme à mes sens, je ne le nierai point ; mais ces phénomènes intermédiaires n'empêcheraient pas la liaison, ou le rapport de causalité qui existerait entre ceux que j'aperçois,

[Voilà pourquoi, sans tenir compte d'une action fatale de l'âme, qui peut exister, mais dont je n'ai pas conscience, j'ai dit que la sensation est la cause du mouvement involontaire tel qu'il a lieu dans l'enfant qui vient de naître. Il est bien vrai, du reste, que je ne comprends pas du tout comment peut agir la sensation, ou la substance par elle ; mais je ne comprends pas davantage comment celle-ci pourrait agir sans elle ou sans telle autre affection, c'est-à-dire avant d'être affectée d'une manière quelconque ; ni comment une action de l'âme devrait précéder toute affection, puisque alors elle n'aurait aucune raison d'agir, que rien ne l'y déterminerait, et que l'on ne voit pas non plus pourquoi cette action serait accompagnée ou suivie de telle affection plutôt que de toute autre.]

Le passage du pàtir à l'agir est inexplicable, dites-vous. Mais, d'après les raisons que vous en donnez, cela doit être réciproque ; et c'est peut-être pourquoi nous n'avons qu'une idée confuse du rapport de causalité (rapport nécessaire en soi, encore qu'il ne soit pas imposé par le raisonnement). Si le

premier passage, celui du p^{at}ir à l'agir, n'est pas fondé sur l'identité, il doit en être de même du second; et c'est pour-
quoi je nie qu'en général un effet existe dans sa cause effi-
ciente. Aussi ne peut-on pas, selon moi, résoudre un phéno-
mène dans sa cause; et, bien qu'il soit certain qu'en faisant
connaître la cause de tel phénomène, on fait par là même
connaître la raison de son existence, on ne l'explique pas, du
moins entièrement, par ce moyen. C'est dans la substance
modifiée, c'est dans les propriétés de cette substance, ou ce
que j'appelle la cause conditionnelle du phénomène, qu'il faut
principalement chercher cette explication. En tout cas, sup-
posé que l'âme ne soit jamais passive en réalité, et qu'elle
ne fasse qu'agir, il resterait toujours à expliquer le passage
d'une action à une autre toute différente: or on n'apercevrait
là, je crois, ni nécessité, ni identité, ni continuité, rien,
en un mot, qui pût servir de fondement à cette explication,
qui, par conséquent, serait impossible.

Dans la simple communication du mouvement, il y a une
identité réelle, non entre la modification reçue et sa cause,
mais entre cette modification, ou cette nouvelle manière
d'être, et celle de l'agent pendant ou plutôt avant son action:
d'où il résulte, ce me semble, que nous ne pouvons rien
tirer, pour l'explication du fait dont il s'agit, d'un rapport
de causalité quelconque: [car si dans le plus clair et le plus
simple de tous, sans contredit, il n'y a pas d'identité entre
la cause et l'effet, on n'en trouvera nulle part.] Il y a bien
aussi, entre l'effet, ou la modification reçue, et la manière
d'être de l'agent une continuité apparente, en ce que le
mouvement semble effectivement passer d'une substance dans
l'autre: mais ce n'est là qu'une illusion. Le mouvement exis-
tait en puissance dans le corps en repos, dans sa mobilité, ou
sa propriété de pouvoir être mu: l'attouchement, ou le
choc de l'autre corps, l'a fait passer de la puissance à l'acte,
voilà tout. Comment cela se peut-il faire, comment cela se
fait-il? C'est ce que nous ignorons. Mais nous n'avons pas
besoin de le savoir pour être certains que le corps en mou-

vement agit sur l'autre corps, et que cette action est la cause du changement, de la modification qu'éprouve celui-ci.

Eh bien, il se passe dans l'âme quelque chose d'analogue, que nous ne comprenons pas davantage, que nous comprenons moins encore, si l'on veut, l'essence de l'âme, et par suite la nature de ses modifications nous étant complètement inconnues. De même que le mouvement existe en puissance dans la mobilité, la volition est en puissance dans la volonté, ou plus généralement l'action dans l'activité; et (supposé qu'elle ne puisse pas se manifester par elle-même), la sensation la fera passer de la puissance à l'acte. En effet, si la sensation est à l'âme ce que le mouvement est à la matière (et l'on ne peut pas affirmer qu'il n'en soit pas ainsi), pourquoi la sensation ne rendrait-elle pas l'âme capable d'agir, par elle, soit sur elle-même, soit sur une autre substance; comme un corps, après avoir reçu le mouvement d'une manière toute passive, est ensuite capable, par ce mouvement, d'agir sur un autre corps ou sur lui-même, ainsi qu'il arrive dans une cloche de métal qui, après avoir subi le choc du marteau, effectue en elle des vibrations sonores, et, de plus, agit sur l'air ambiant, en lui communiquant ces vibrations, qui d'ailleurs existaient en puissance, ou avaient leur cause conditionnelle dans l'élasticité de l'air?

L'âme est passive en tant qu'elle sent, qu'elle est mue à sa manière; elle est active en tant qu'elle se meut elle-même, ou qu'elle veut, qu'elle agit, volontairement, spontanément ou fatalement. Il se pourrait donc, semble-t-il, que la sensibilité (physique, intellectuelle et morale) et l'activité de l'âme, l'activité fatale du moins, si elle n'est pas une chimère, ne fussent qu'une même chose envisagée sous deux points de vue différents; comme la passivité et l'activité de la matière ne sont peut-être aussi que deux manières d'envisager la mobilité proprement dite.

Toutes ces explications, je ne le sais que trop, sont fort peu satisfaisantes, mais peut-être sommes-nous condamnés à n'en avoir jamais de meilleures.

VI. « On nous demandera sans doute alors comment nous pouvons avoir l'idée de notre activité, si nous n'en avons pas conscience. L'objection n'est sérieuse qu'aux yeux de ceux qui sont étrangers à la nature et à la formation de nos idées : dès qu'on suppose, par exemple, que toutes nos idées sont sensibles, perceptives, qu'elles ont toutes une matière réelle ou phénoménale, l'agir et la faculté qu'il suppose ne peuvent être connus qu'autant qu'ils sont des phénomènes de conscience. Il n'y aurait ainsi que des phénomènes et des idées phénoménales, ce qui serait très-embarrassant dans beaucoup de cas, par exemple avec la notion d'infini. Mais si l'on reconnaît avec nous qu'à l'occasion des faits, des phénomènes, certaines idées, que nous appelons *conceptions*, se forment ou sont produites en nous par une faculté ou cause interne que nous appelons raison, dans le sens propre du mot ; si l'on reconnaît ce fait, on ne sera nullement embarrassé d'expliquer la conception de l'agir à l'occasion des actes ou états qui en sont le produit. Nous sommes constitués intellectuellement de manière à concevoir une raison, une cause à tout acte interne. Voilà le fait, et ce fait s'accomplit à chaque instant. »

— Ceci me paraît manquer un peu de clarté et de précision. Néanmoins je tâcherai d'y répondre.

Toutes nos idées indistinctement se forment en nous, et ne sont, selon moi, que nos facultés mêmes en tant que, mises en jeu par des causes efficientes, elles se manifestent sous ces formes d'idées. Toutes nos idées, à l'exception des premières, des idées sensibles, ont leurs causes efficientes, ou productrices, les unes dans les autres. Nos facultés, dans lesquelles elles existent toutes en puissance, ou virtuellement, ne sont donc, comme facultés, comme propriétés, que les causes conditionnelles de nos idées, et n'en sont pas les causes efficientes. Ainsi nos conceptions (idées conçues) ne seraient que des formes diverses de cette propriété de l'âme qu'on appelle aussi la *conception* (faculté de concevoir), et que nous désignerons, si vous l'aimez mieux, sous le nom de raison : ces idées ne seraient donc que la conception, que la raison elle-même, en

tant que mise en jeu par une cause efficiente (par une ou plusieurs idées antérieures), elle se manifesterait actuellement sous telles ou telles de ces formes, de ces idées conçues ; et ainsi la raison (prise dans cette acception), au lieu d'être la cause productrice de ces idées, de ces conceptions, n'en serait que la cause conditionnelle ; de même que la sensibilité est la cause conditionnelle de nos sensations, mais ne les produit pas.

La raison, selon vous, est la cause efficiente de nos conceptions ; c'est elle qui les produit.

Je pourrais ici vous demander si la raison et l'activité, fatale ou volontaire, dont chacune se mettrait d'elle-même en jeu, produisent concurremment nos conceptions ; ou si ces dernières ne sont produites que par la raison mise en jeu par l'activité, ou par l'activité seule mise en jeu par la raison ; ce que vous n'admettez pas, je suppose, puisque vous voulez que l'action fatale n'ait pas d'autre cause efficiente que l'activité fatale elle-même, ni telle idée rationnelle d'autre cause que la raison : ou bien enfin, si l'action fatale, produite d'abord par l'activité fatale (à l'occasion de tel ou tel fait) produit à son tour une conception, en mettant en jeu la raison, en la faisant passer de la puissance à l'acte ; ce qui semblerait également contraire à votre doctrine, en ce qui regarde, non les idées en général, mais les conceptions en particulier. Sans m'embarasser dans cette question, qui me paraît trop embrouillée, j'examinerai seulement avec vous comment nous venons à connaître nos propres facultés, que nous n'apercevons pas directement, dont nous n'avons pas conscience.

Nous n'apercevons jamais, en définitive, que des phénomènes : une substance extérieure, en tant qu'elle frappe nos sens, n'est, pour nous, qu'un assemblage de propriétés diverses, et de propriétés en acte, ou se manifestant par des phénomènes : nous n'avons aucune perception ni connaissance directe des attributs, des propriétés, ni par conséquent des substances que ces phénomènes supposent. Nous n'avons pas non plus conscience de nos propres facultés ; nous ne sentons

en nous que des phénomènes affectifs et intellectuels. Comment donc passons-nous de la connaissance du phénomène à celle de la propriété, de l'attribut ? Je n'aurai pas besoin de sonder à de grandes profondeurs pour le trouver ; car, selon moi, rien n'est plus simple.

En voyant constamment un même phénomène sortir, en quelque façon, d'une même substance à l'aspect d'une même cause, je ne puis pas ne pas me représenter ce phénomène comme existant dans cette substance d'une manière permanente, mais aussi d'une manière latente, ou cachée, et tout prêt à en sortir de nouveau dès que la même cause se présentera. C'est ce que nous appelons, en d'autres termes, exister en puissance, ou virtuellement. La propriété n'est donc, pour nous, que le phénomène en puissance. C'est ce qui m'a fait dire qu'elle en était la condition, ou la cause conditionnelle. Ainsi, par exemple, parce que j'éprouve une même sensation toutes les fois qu'un même objet se présente devant moi, j'en conclus, bon gré, mal gré, que cette sensation existait en moi ⁴. virtuellement, ou en puissance ; autrement dit, que je suis susceptible d'éprouver des sensations, que je suis sensible, ou doué de sensibilité, enfin, qu'il y a en moi quelque chose de permanent qui doit être une condition indispensable pour que je puisse avoir des sensations.

Mais ce n'est pas ainsi, selon vous, que les choses se passent. Il me semble, d'abord, qu'une conséquence de vos principes, est que la sensibilité n'existe pas, qu'il n'y a rien en nous que l'on puisse nommer ainsi : la condition, la cause conditionnelle, ou, comme vous l'appellez encore, bien que ce ne soit pas la même chose, la cause occasionnelle de la sensation, c'est l'objet extérieur, et non la sensibilité, qui paraît n'être rien de tout : la cause efficiente, ou productrice de la sensation, ce n'est point l'action de l'objet extérieur sur notre âme, action que vous regardez comme impossible, c'est celle de l'âme elle-même sur elle-même, si bien que l'âme produit elle-même, quoique fatalement, ses sensations, à l'occasion des objets du dehors, qui pourtant n'agissent point sur elle. Enfin,

la cause efficiente de cette action fatale de l'âme, c'est l'activité fatale (qui n'en serait pour moi que la cause conditionnelle).

Maintenant, comment savez-vous que cette dernière est une des propriétés de l'âme ? C'est parce que vous savez, dites-vous, que tout phénomène a une cause productrice ou efficiente, et qu'ainsi l'action en a une. Et d'où vous vient cette connaissance ? Ce n'est pas de ce que l'expérience vous a appris, tant bien que mal, que tels phénomènes étaient dus à telles causes, et que vous avez généralisé cette idée, ou cette connaissance particulière ; c'est de cela seul que vous êtes constitué intellectuellement de manière à concevoir une cause à tout acte interne : [ce que je n'accorderai certainement pas, si cela veut dire que la notion de cause est innée.] Mais pourquoi admettez-vous que cet acte a pour cause productrice l'activité elle-même ? N'est-ce pas comme si l'on disait que la sensibilité produit la sensation, et que dans un corps la fusibilité opère la fusion ? Enfin cet acte interne, cette action de l'âme sur elle-même, action que vous appelez fatale, en tant du moins qu'elle est cause de nos sensations et de nos premières idées, et de laquelle, de votre aveu, vous n'avez pas plus conscience que de l'activité fatale elle-même, comment savez-vous donc qu'elle existe ? ou, si vous l'ignorez, parce que vous n'en avez pas conscience, quel sera le fondement de la connaissance que vous prétendez avoir de cette activité radicale à titre de faculté ? C'est ce que vous avez oublié de dire.

Il n'en est pas moins vrai que l'âme agit, ou d'une manière ou d'une autre, et qu'en définitive elle seule peut agir ; puisque ni ses propriétés ou facultés, ni ses phénomènes ne sont des agents. Elle est donc active, ou douée d'activité. Mais, de toute façon, elle ne peut agir, de telle ou telle manière déterminée du moins, que dans tel ou tel état, sous telle ou telle modification actuelle ; modification qui est toujours une propriété en acte, c'est-à-dire soit une sensation, soit une idée, soit une conception pure. Il n'est pas indispensable d'ailleurs, pour qu'il résulte de l'action de l'âme une telle conception, qu'elle soit d'abord affectée par une autre conception ; il suffit d'ordi-

naire qu'elle le soit par une idée quelconque. C'est ce qui m'a fait dire, pour abrégé, que les idées, et j'y comprends les conceptions, ont leurs causes efficientes les unes dans les autres. Il n'y a donc aucune différence, quant à leurs causes productrices, ou efficientes, entre les conceptions pures de la raison et les autres idées de l'entendement. Mais si l'on veut qu'il existe une différence de *nature* entre les unes et les autres, et que l'on prétende en conséquence que les conceptions supposent (comme cause conditionnelle) une propriété particulière, qu'on l'appelle raison ou de tout autre nom, je ne m'y oppose pas le moins du monde. Je crois seulement qu'il serait très-absurde de soutenir que les conceptions sont des produits de la raison, au lieu d'en être des formes, et que la raison, qu'une propriété ou faculté quelconque, peut être, comme telle, une cause productrice d'idées.

VII. « 2^e Le second point que je voulais établir, c'est que l'enfant ne veut pas les mouvements qu'il exécute d'abord, parce qu'il n'en a pas l'idée. Il n'en a pas l'idée parce qu'il ne les a jamais exécutés, parce qu'il ignore quelles peuvent en être pour lui les conséquences. Par le fait donc qu'il se meut sans le vouloir, sans le savoir, eût-il une certaine sensation de mouvement, il est doué d'une activité qui se met en jeu sans l'intervention de la volonté. Cette activité, antérieure à tout acte de vouloir, mais qui pourra être plus tard mise en jeu ou suspendue volontairement, dès qu'une fois l'enfant aura le secret de sa force et de l'harmonie qui existe entre son corps et son âme, sans toutefois encore avoir les idées de corps et d'âme, de rapport entre l'un et l'autre ; cette activité, disons-nous, pouvant tomber sous l'empire de la volonté, être suspendue et reprise, mais se mettant ordinairement en jeu sans réflexion, est donc *spontanée*. »

— Vous observez judicieusement que l'enfant agit à son insu, qu'il exécute des mouvements dont il n'avait point l'idée, et sans avoir eu l'intention de les produire ; que, par conséquent, son action est spontanée, ou, ce qui est la même chose,

direz-vous, n'est point volontaire. J'accorde cela ; et, quoique l'enfant ne puisse pas avoir conscience de ce qu'il fait, je conviendrai encore que nous savons, nous, qu'il agit sans le savoir. Ainsi j'admettrai, nous admettrons tous deux, en lui, une certaine *activité*, vous, comme cause efficiente, moi, tout simplement, comme cause conditionnelle de cette action spontanée.

Mais cette activité est-elle interne ou externe? en d'autres termes, cette action, dont nous ne pouvons juger que par des mouvements corporels, est-elle tout entière dans l'organisme et due aux seules propriétés de la matière vivante? ou bien l'âme y participe-t-elle, quoique la volonté n'y soit pour rien? Comment le savoir? Sans insister sur ce point, je vous demanderai si, dans le cas dont il s'agit, il y a action de l'âme sur le corps, et en même temps, ou seulement action de l'âme sur elle-même : par exemple, supposé qu'à la suite d'un dérangement dans quelque partie du corps, telle que l'estomac ou les intestins, l'enfant éprouve une sensation douloureuse, et qu'à la suite de cette sensation il s'agite d'une manière ou d'une autre (auquel cas, je dirais que le désordre des intestins est la cause efficiente de la douleur qu'éprouve l'enfant, et que cette sensation est la cause efficiente ou du mouvement musculaire, ou de l'action de l'âme qui le produit); l'âme agit-elle en effet sur le corps, non par la sensation, mais, comme vous dites, à l'occasion de la sensation, et sans autre cause efficiente qu'une activité spontanée? Et d'abord, l'âme, par une autre activité, par une activité fatale, agit-elle sur elle-même, pour y produire cette sensation douloureuse, à l'occasion du dérangement dans les organes? Vous répondrez affirmativement, du moins à cette dernière question, qui est celle que vous avez soutenue. Or, et c'est toujours là que j'en reviens et que je vous attends, je vous demanderai, encore une fois, comment vous savez, comment vous prouverez que cette action fatale existe; car vous ne sauriez l'apercevoir, même indirectement, dans un être différent de vous, autre que vous-même, et votre sens intime ne pourrait rien vous apprendre sur cette

action fatale, dont vous avez bien moins conscience encore que de vos actes spontanés, qui d'ailleurs, sans changer de nature, peuvent devenir réfléchis, ce qui ne saurait arriver à l'acte fatal, d'après sa définition.

Ainsi vous ne pourrez jamais vous assurer qu'il existe en vous une activité fatale, antérieure à toute autre activité. Et quand elle existerait, elle ne pourrait être la cause efficiente d'aucune action transitoire; car, l'activité étant permanente, l'action le serait aussi. C'est une des raisons dont je me suis prévalu pour prouver qu'une propriété ou faculté, comme telle, c'est-à-dire avant d'avoir passé de la puissance à l'acte, avant de se montrer comme phénomène, ne saurait être cause efficiente, ne saurait rien produire. L'activité en acte, ou se manifestant sous sa forme phénoménale, c'est l'action même : or une action pourrait-elle se produire elle-même ? Vous direz peut-être que l'activité est cause efficiente de l'action, en ce sens que, dans certaines circonstances, elle passe par elle-même, sans autre cause, de la puissance à l'acte. Eh bien, je n'en regarderai pas moins cela comme absolument impossible, pour ne pas dire tout à fait inintelligible. Comment concevoir, en effet, qu'une action, fatale en elle-même comme dans ses résultats ou ses produits, puisse avoir lieu, sans qu'aucune cause étrangère à l'activité détermine l'âme à agir, à manifester son activité par une action, mais surtout à agir de telle façon particulière et non de toute autre ? Comment trouver cette cause, la cause de cette action particulière, dans l'activité fatale elle-même ?

VIII. « 3^e J'aborde enfin la troisième question particulière relative à l'activité fondamentale, celle où je suppose qu'il y a dans toute sensation un acte de la part de l'âme, et que cet acte, plus profond encore que ceux dont nous venons de parler, est *fatal*. C'est sans doute l'acte radical ou premier dans la vie de relation ; mais il y a toute apparence qu'il est précédé d'un autre encore plus intime, celui qui préside à l'organisation du corps ; et cet acte organisateur serait à son tour

précédé d'un autre plus intime, par lequel l'âme ou le principe de vie ne sortirait pas encore de lui-même, mais tendrait à en sortir. Toute tendance est acte, et cette tendance, cet acte doit s'accomplir dans le sujet même qui y est soumis, ou dont la loi, l'essence même, est d'agir de la sorte.

A ce début de la force vitale dans le principe qui nous anime (et il faut bien un début, et un début semblable), il n'y a pas encore de conscience, ni par conséquent de *moi*. Il n'y en a pas davantage dans l'acte de l'organisation. Jusqu'ici nous ne sommes que des végétaux, ou quelque chose qui y ressemble fort. Insensiblement cet organisme se complète, se perfectionne, et la sensibilité physique prend naissance.

« Comment ou à quelle condition de la part de l'âme ? Tel est le nœud précis de la question. »

— J'admets volontiers que l'acte fatal, s'il existe (comme manifestation d'une activité spéciale), est le premier dans la vie de relation, qu'il est antérieur à tout acte réfléchi ou même spontané. Vous pensez, au surplus, que l'acte fatal (proprement dit) est précédé d'un autre plus intime (fatal aussi sans doute), qui préside à l'organisation du corps, et que cet acte organisateur est lui-même précédé d'un autre plus intime encore, par lequel l'âme tend à sortir d'elle-même. Jusque-là, dites-vous, nous ne sommes que des végétaux ou à peu près ; mais insensiblement l'organisme se perfectionne, et la sensibilité physique prend naissance. Tout cela peut être vrai, mais je n'y vois qu'une conjecture, fort ingénieuse d'ailleurs, que je ne saurais empêcher de rester telle, n'ayant aucun moyen ni de la détruire, ni de l'ériger en fait. Seulement je ne comprends pas ce que peut être la sensibilité physique, si la sensation ne la suppose pas comme cause conditionnelle et comme *propriété*, ou phénomène en puissance ; si la véritable et seule cause conditionnelle de la sensation est dans l'objet extérieur, et sa cause efficiente dans un acte fatal de l'âme, indépendant lui-même de toute cause.

Mais vous voulez expliquer comment ou à quelle condition

de la part de l'âme, la sensibilité physique prend naissance. Je vous écoute.

IX. « Est-il possible d'abord que l'âme, qui jusqu'ici était douée déjà d'une activité à deux degrés, retombe dans une espèce de mort, en cessant d'agir, dans le pàtir même ? N'est-il pas plus vraisemblable, au contraire, n'est-il pas vrai, évident, puisqu'il faut trancher le mot, que la vie végétative, et par conséquent l'activité du principe animateur, n'est point suspendue dans la sensation ? Ce qui sent est vivant ; il vit de sa vie propre d'abord ; il vit de la vie organique qui dépend de la vie propre ; il vit de la vie de conscience au premier degré, de la vie de la sensation, qui dépend des deux autres et qui s'y ajoute. Mais qu'est-ce que cette triple vie, si ce n'est un ensemble de phénomènes ou d'effets dus en totalité ou en partie au moins à un agent, à une cause, que nous appelons principe vital, âme ? Vivre, c'est donc agir ; agir, c'est vivre. Partout où il y a vie n'y a-t-il pas agir ? Partout où l'agir se montre n'y a-t-il pas vie ? Si ces deux choses sont réciproques, si elles ne diffèrent tout au plus que comme l'effet diffère de la cause ; si, d'un autre côté, le pàtir (sentir en général) n'est possible que dans un être vivant et par la vie, le pàtir n'est-il pas alors un effet de l'agir ? »

— Il paraît que le principe vital et l'âme, ou le principe pensant, ne sont, à vos yeux, qu'une seule et même chose. Si je ne me trompe, c'était aussi l'opinion de Sthal. Cependant, presque tous les philosophes, ceux des ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles particulièrement, ont distingué, comme le fait encore aujourd'hui l'école de Montpellier, le principe (ou l'esprit) vital, de l'âme proprement dite. Mais je ne prétends pas ici prendre parti pour eux contre vous, ni, moins encore, examiner une question qui n'est pas de ma compétence.

Si le principe vital, si l'âme préside à l'organisation du corps, ce n'est sans doute pas comme simple témoin, et sans agir sur lui, d'où il arrivera qu'à son tour il pourra tôt ou tard réagir sur elle. Or n'avez-vous pas dit que cette action réci-

proque est impossible, parce qu'il y a ou paraît y avoir un abîme infranchissable entre les actions de l'âme et les mouvements du corps, entre les actions de la matière et les affections de l'âme ? Si cet abîme n'existe pas en réalité, rien ne nous empêchera, ce semble, d'attribuer nos sensations à l'action des objets extérieurs, aux mouvements de l'organisme : dans le cas contraire, vous construisez sur un abîme un édifice qui s'écroulera de lui-même.

Au demeurant, qu'est-ce que l'action réciproque de l'âme et du corps aurait de commun, qu'est-ce que l'organisation de la matière pourrait avoir à démêler avec un fait purement psychologique, tel que l'action de l'âme sur elle-même, tel que cette action fatale à laquelle vous attribuez nos sensations et nos idées ?

Que l'activité de la matière soit une des conditions de la vie des plantes et des animaux, c'est ce qui ne saurait être contesté ; mais la vie ne dépend pas, sans doute, de cette seule condition, puisque nous voyons ou concevons, dans des êtres sans vie, dans les corps bruts, des forces toujours en exercice. Si la vie suppose l'activité, cela n'est donc pas réciproque.

Maintenant, que l'on considère l'âme (qui pour vous est le principe de vie) comme un être *vivant*, et que l'on dise qu'elle n'est vivante qu'à la condition d'être active à sa manière, qu'elle ne peut sentir que comme être vivant, et que, par conséquent, il faut bien qu'elle soit active pour sentir, je n'y trouve rien à reprendre. Mais il ne s'ensuivra pas nécessairement que la sensation aura pour cause productrice telle ou telle action particulière de l'âme. D'ailleurs, puisqu'elle *vit* toujours, elle ne discontinue pas d'*agir*, et cependant elle ne sent pas toujours, d'une manière appréciable au moins et tantôt d'une façon, tantôt de l'autre. Je crois, du reste, qu'au fond, elle sent, pour ainsi dire, sans interruption, quoique, par un effet de l'habitude, elle ne s'en aperçoive pas, ou n'en ait pas conscience ; mais je l'attribue uniquement à l'influence continue de l'organisme ; et c'est peut-être par la même cause

que son activité est continuellement en jeu, si tant est qu'elle le soit.

(Que l'action de l'âme ne soit pas suspendue dans la sensation, c'est, de toute manière, ce que j'admets sans peine : tout en distinguant la sensation même de l'action). J'accorderai de plus, si l'on veut, qu'une activité quelconque est une des *conditions* de la sensation actuelle. Mais qu'elle en soit la cause efficiente, qu'une action fatale la produise, c'est ce qui me paraît plus difficile à croire, et surtout à démontrer : d'autant que les objets matériels, avant que l'âme en ait la sensation, doivent être pour elle, ce me semble, comme s'ils n'existaient pas, et que dès lors on ne saurait comprendre comment l'activité, ne pouvant pas être modifiée par ces objets, pourrait elle-même, ou par elle-même, produire des effets différents, des sensations diverses. Que l'âme agisse sans interruption et par elle-même (à la manière d'un corps grave qui pèse sur la terre) et toujours de la même façon tant qu'elle est abandonnée à ses propres forces, cela se pourrait, et n'aurait rien de contradictoire : mais qu'elle agisse de mille et mille manières différentes, sans autre cause que son activité naturelle, qu'une activité fatale, ou *passive*, toujours identique à elle-même, c'est ce qui me paraît tout à fait inadmissible.

[Substituons à l'*activité fatale*, la *mobilité* : tout devient clair et se conçoit. Alors la sensation ne sera ni une *action* ni l'*effet d'une action* de l'âme ; ce ne sera pas une espèce de mouvement qu'elle *se donnera* en vertu de son activité : ce sera un mouvement *reçu* en vertu de sa mobilité : ce qui supposera évidemment des causes productrices diverses étrangères à cette même activité. Si, après cela, on voulait placer entre les objets extérieurs et les sensations, une action de l'âme qui fût elle-même l'effet immédiat de l'action des objets extérieurs sur l'âme, je ne m'y opposerais pas : car il n'y aurait plus ici qu'un jeu ou une dispute de mots.]

Certes, si l'une des facultés de l'âme peut, à juste titre, être regardée comme active, c'est la volonté, avec ou sans conscience, c'est la volonté, réfléchie ou spontanée : et néan-

moins, l'acte volontaire, spontané ou réfléchi, ne peut *rien* produire *dans l'âme*, si ce n'est une sorte de tension intellectuelle, qui la rend plus propre à éprouver des sensations, à concevoir des idées, et avoir conscience des unes et des autres.

Mais supposons que l'âme puisse *produire* elle-même, volontairement ou fatalement, les modifications *passives* qu'elle subit : il n'en serait que mieux démontré qu'elle peut être à la fois passive et active, patient et agent ; et par là tombent les raisons que vous alléguez pour nier qu'elle puisse être modifiée par des causes étrangères à sa propre activité.

Un soldat ne peut-il donc pas, tout en donnant des coups de sabre à droite et à gauche, en recevoir à son tour, et n'est-il pas actif seulement en tant qu'il en donne, mais passif en tant qu'il en reçoit, sans pour cela cesser d'agir ; et *parce qu'il ne discontinue pas d'agir*, s'ensuit-il que les coups qui l'accablent soient dus à ses propres actions, comme à leur cause immédiate, et non à celles de ses adversaires ? Est-il démontré, de cette manière ou de toute autre, qu'en général les modifications passives que subit une substance *en action* ne peuvent pas être attribuées à l'action d'une autre substance ? J'attends une pareille démonstration.

X. « Je ne veux point sophistiquer, ni me payer moi-même de mots : je cherche à suivre le fil des faits et des idées, et je me demande naïvement, sincèrement, comme toujours, si, dans la sensation que nous rapportons maintenant à quelque partie de notre corps, si, dans ce rapport même, il n'y a pas un acte de notre esprit, et si cet acte donne conscience de lui-même ?

« La preuve d'abord qu'il y a un acte de l'esprit, c'est qu'il est extrêmement vraisemblable que l'enfant, à l'âge où il ne se connaît pas encore comme corps, où il ne sait pas encore qu'il en a un, où il n'a pas encore l'idée de ses membres, n'y rapporte point ses sensations. S'il fait des mouvements de ses membres, c'est sans le savoir, sans le vouloir, instinctivement en un mot. Il souffre et jouit donc dans son âme seule. Ce n'est

donc que plus tard, en vertu d'un jugement spontané du reste, mais enfin en vertu d'un acte de l'esprit, que la sensation est rapportée au pied ou à la main. Voilà donc un acte qui accompagne la sensation, et dont nous n'avons cependant pas conscience. Il est prouvé d'une autre manière encore, c'est-à-dire par le défaut de sensibilité dans l'organe impressionné, si une ligature opérée sur les nerfs de l'organe intercepte pour ainsi dire le passage de l'impression. Ce phénomène psychologique, qui pourrait sembler décisif à d'autres, me frappe cependant moins que celui qui précède.

« Quoi qu'il en soit, je crois pouvoir poser en fait qu'il y a dans la sensation rapportée à une partie du corps, un acte de l'esprit dont nous n'avons cependant pas conscience. »

— Pour prouver qu'il existe des *actes* involontaires dont nous n'avons pas et quoique nous n'en ayons pas conscience, vous en admettez là où je n'en vois aucun, où il n'y en a point pour moi.

Nous ignorons comment et pourquoi, lorsqu'une partie de notre corps est blessée ou altérée par quelque maladie, telle que la goutte, par exemple, nous rapportons à cette partie la sensation que l'âme éprouve en pareil cas. Après avoir appris de l'expérience que dans cette partie réside la cause de la sensation de l'âme, nous ne continuons pas moins à éprouver, sinon à croire, que cette sensation y réside elle-même, bien que la réflexion jointe à l'expérience nous ait démontré le contraire. C'est là, comme plusieurs autres, une erreur salutaire, utile à notre conservation, et que sans doute la nature a permise pour mieux nous engager à éviter les dangers qui menacent notre corps, et à le guérir quand il est blessé, quand il est malade. Cette erreur, ou cette croyance, ou cette manière de sentir, est commune à tous les êtres sensibles ; il n'y a aucune différence, à cet égard, entre l'homme et la brute, ni probablement entre l'homme fait et l'enfant qui vient de naître. Celui-ci ne *sait* pas encore, il est vrai, qu'il y a quelque chose de matériel en lui, qu'il a des membres, qu'il a un corps ; mais il est vraisemblable que c'est par là même qu'il l'appren-

dra, ou du moins qu'il commencera à le savoir, et d'abord à le sentir.

Nous ignorons aussi quelle peut être, dans ce fait, la part de l'organisme, celle de l'âme sentante, et celle de l'esprit, si l'esprit y contribue, s'il y entre pour quelque chose en qualité d'agent, ce dont il est permis de douter, et ce que, pour mon compte, je suis disposé à nier positivement : comment d'ailleurs *prouverait-on* qu'il y a ici un acte de l'esprit, si nous n'en avons *jamais* eu et si nous ne pouvons en avoir conscience ? Est-il un seul acte, un seul fait *actuel* en nous dont nous ne puissions avoir conscience à l'aide de l'attention ?

Je suis, du reste, fort éloigné de croire que dans l'enfant, mais je ne crois pas non plus que dans l'homme, il y ait un jugement quelconque lorsqu'il rapporte sa sensation à l'une des parties de son corps. Instruit par l'expérience, il juge bien que dans cette partie réside la cause de sa sensation : mais après comme avant l'expérience, il croit simplement, ou plutôt il éprouve, sans juger, comme font tous les animaux, que c'est cette partie même qui souffre ou qui sent.

D'ailleurs un jugement, qui sans contredit suppose deux termes, deux objets, deux idées, n'est en lui-même que la perception d'un rapport entre ces idées, et cette perception n'est point un acte de l'esprit, ni le *produit* d'un tel acte. Est-ce à dire que l'esprit est purement passif *pendant* qu'il juge ? Non, certes : car alors tout au moins, il est attentif à tel ou tel degré, qu'il le soit sciemment ou à son insu : mais il est passif seulement *en tant* qu'il juge, ou qu'il perçoit, bon gré, mal gré, un rapport quelconque entre les idées ou les objets qu'il considère ; ce qui n'empêche pas qu'il ne puisse en même temps réfléchir, méditer, vouloir, en un mot, agir. Ainsi, de ce qu'un acte de l'esprit accompagne un jugement, une idée, une sensation, il ne s'ensuit pas qu'il les produise.

XI. « Pourquoi donc se croirait-on en droit de nier un autre acte dans la sensation même, sous prétexte que nous

n'en avons pas conscience ? Cet acte n'est pas un acte du moi, un acte voulu, mais bien comme un mouvement fatal du principe pensant. Qu'y a-t-il de si étonnant qu'il ne donne pas conscience de lui-même ?

« Le tout est donc de savoir si la sensation est possible sans l'intervention d'un pareil acte ou si elle ne l'est pas. Encore est-il juste d'observer qu'alors même que nous n'apercevions pas la nécessité de l'agir dans la sensation, ce ne serait pas une raison suffisante de la nier ; il faudrait, pour qu'une pareille négation fût légitime, qu'on vit clairement l'impossibilité de l'agir dans le pâtir même. Si au contraire on aperçoit nettement la nécessité de l'agir dans le pâtir, il faudra bien convenir que les choses se passent ainsi. Eh bien, c'est cette nécessité que je crois bien concevoir, et que je vais essayer de faire ressortir. »

— Je ne nie l'existence d'un acte fatal ni par cela seul que nous n'en avons pas conscience, ni par aucune autre raison : je demande comment, n'en ayant pas conscience, on peut démontrer qu'il existe.

Vous le prouverez, dites-vous, en faisant voir la nécessité de l'agir dans le pâtir.

Ainsi vous n'admettez pas simplement que l'agir et le pâtir peuvent exister ensemble ou réciproquement l'un sans l'autre ; vous voulez, quand du moins il y a pâtir, qu'ils existent nécessairement ensemble et l'un dans l'autre, à savoir, l'agir dans le pâtir même. Ceci, comme vous le pensez bien, doit paraître un peu subtil au gros sens commun qui me caractérise. Mais voyons votre preuve.

XII. « Distinguons d'abord de la sensation l'impression pure et simple. Dans l'impression il n'y a pas encore sensation, il n'y a pas non plus acte de l'esprit. Et cependant il y a déjà une sorte de réaction de la part du corps impressionné ou touché. N'est-il pas vrai que dans tout contact, envisagé même au point de vue mécanique seul, il y a action et réaction ? que la réaction est proportionnée à l'action ? Or cette

réaction n'est-elle pas due à la résistance du corps choqué ? Cette résistance n'est-elle pas l'effet d'une force qui tient à distance les points moléculaires infiniment petits composant les corps, qui les empêche de se réunir en un seul point ? Cette force n'est-elle pas comparable à un ressort qui se débande ou qui agit dans une certaine sphère représentée par les limites mêmes du corps dont il tient les molécules en rapport ? Je raisonne dans l'hypothèse des molécules ou atomes, parce que c'est la vôtre, »

— Vous distinguez, avec raison, de la sensation, l'impression pure et simple. Mais vous dites, sans le prouver, que là il y a déjà une sorte de réaction de la part du corps impressionné, ou touché, et vous ne dites pas en quoi consiste cette réaction, ou comment les organes réagissent sur les objets dont ils reçoivent l'impression, ou qui les modifient. Au reste, cela n'importe guère : d'abord parce qu'il n'est pas probable, ou du moins qu'il n'est pas prouvé, que l'âme soit pour quelque chose dans tout cela ; en second lieu, parce que apparemment ce n'est pas par sa propre réaction sur l'objet, mais par l'action de celui-ci que l'organe est affecté.

Vous observez judicieusement que dans tout contact, envisagé *même* (il fallait peut-être dire *surtout*) au point de vue mécanique, il y a action et réaction. L'action et la réaction mécaniques ne sont d'ailleurs qu'une même chose sous deux dénominations et envisagée dans deux circonstances différentes ; aussi dit-on, en d'autres termes, que l'action est réciproque, et l'on peut ajouter qu'elle est égale de part et d'autre. La *force* mécanique ne diffère pas non plus de la *résistance*, qui n'est que la force considérée dans les corps en apparence et supposés en repos. Je me dispense de réfuter la conjecture que vous faites sur la résistance, en raisonnant, dites-vous, dans l'hypothèse des atomes : elle ne peut être vraie ni pour vous, qui n'admettez point d'atomes, ni pour les atomistes, qui font dériver la résistance et la force mécaniques de l'impenétrabilité absolue des atomes, qu'ils ne réduisent pas d'ailleurs à des points mathématiques, et qui

n'ont jamais pensé que les corps résistent en vertu de la force qui tient leurs molécules à distance, laquelle n'est autre que le principe de la chaleur. Quoi qu'il en soit, il est certain que quand deux corps se choquent, chacun est à la fois agent et patient : en même temps qu'il modifie l'autre corps il est modifié par lui. Mais le changement que subit chacun d'eux n'est certainement pas dû à sa propre action, ou réaction; il est dû à l'action de l'autre corps.

Je ne vois donc pas, et je suis curieux d'apprendre, ce que vous pourrez conclure de toutes ces comparaisons tirées de l'ordre physique, en faveur de l'activité de l'âme, je veux dire de l'activité propre ou absolue que vous lui attribuez, et de son action dans les phénomènes passifs.

S'il est permis de comparer, du moins sous certains rapports, l'âme à une substance matérielle (ainsi que nous l'avons déjà fait tous deux), je me la représenterai comme *active*, sans doute, mais, avant tout, comme *mobile*, excessivement mobile, et pour ainsi dire sans *résistance*, conséquemment sans *réaction* sur l'objet qui agit sur elle; de sorte qu'elle devra recevoir intégralement toutes les modifications, tous les *mouvements* que les choses extérieures tendent à lui imprimer; ce qui n'empêchera pas que ces mouvements ne puissent être contrariés, arrêtés, détruits par des effets contraires, l'âme étant sous l'influence de mille causes internes qui la sollicitent dans tous les sens.

XIII. « Il y a donc, comme vous le voyez, une certaine action dans la passion même des corps que nous appelons inanimés; cette action est manifeste dans le phénomène de la résistance. Elle est plus proprement appelée réaction. Mais notons bien une chose, c'est que dans le choc des corps, l'action et la réaction sont simultanées; une bille qui en choque une autre ne la touche pas sans en être en même temps touchée, et juste dans la même mesure de force.

« Le phénomène total du choc ne s'opère donc que par la rencontre de deux forces, par le concours rigoureusement si-

multané de l'action et de la réaction. Il n'y a pas là pâtre d'abord, agir ensuite; non, le pâtre et l'agir sont en même temps dans les deux billes, quoique l'une d'elles soit seule en mouvement.

« Dans l'action d'un corps étranger sur nos organes, il y a donc déjà, de la part de ces organes, une certaine réaction dont souvent nous n'avons pas conscience. Dans tous les cas, le phénomène de la sensation commence par une impression de ce genre. »

— Ce que vous dites sur la simultanéité de l'action et de la réaction, sur les conditions du choc, et le reste, est parfaitement juste. L'opinion que vous soutenez ici est aussi la mienne. Mais vous concluez, sans autre preuve : premièrement, que les organes réagissent, quoique *souvent* nous n'avons pas conscience de cette réaction, sur les objets qui les frappent, comme s'il était évident que ces objets, soit par l'intermédiaire de fluides impondérables, soit par tout autre moyen, agissent mécaniquement, ou par impulsion, sur ces organes, par exemple sur ceux du goût et de l'odorat; et en second lieu, qu'il y a action dans la passion, que l'agir existe dans le pâtre même : ce que j'admettrai cependant sans le bien comprendre, pourvu que, de votre côté, vous admettiez la réciproque, qui doit être tout aussi vraie, ni plus ni moins; et je l'admettrai surtout si cela signifie seulement que le pâtre et l'agir existent au même instant, ou simultanément, dans le même corps. Il est bien certain, d'ailleurs, que l'un des deux corps ne peut être modifié, ou pâtre, avant que l'autre agisse sur lui, et j'accorde sans difficulté, qu'au moment même où celui-ci agit, le premier pâtre (ce qui est réciproque), car un effet existe toujours simultanément avec sa cause immédiate. Mais il n'en est pas moins vrai que la modification de chacun d'eux n'est due qu'à l'action de l'autre, et non à sa propre réaction.

[Il semblerait, mais je ne puis cependant pas croire, que ce soit le choc lui-même (dans lequel il n'y a rien de passif), que vous comparez à la sensation, et non le changement qu'é-

prouve l'un ou l'autre corps dans son état de repos ou de mouvement.]

XIV. « Dans la sensation même il s'opère, selon moi, quelque chose d'entièrement analogue : l'esprit est excité, je ne sais comment, il est vrai : mais c'est un fait, qu'à la suite d'un certain jeu de l'organisme, l'esprit est excité, affecté. Pour qu'il éprouve une affection de ce genre, il ne suffit pas qu'il soit substantiellement, il faut encore qu'il soit vivant, c'est-à-dire capable d'être affecté. Qu'est-ce maintenant que cette capacité, si ce n'est une certaine aptitude de réaction, une certaine force de résistance qui rend l'esprit accessible aux impressions organiques ? Sans cet acte de sa part, acte qui concourt avec l'impression à la formation même de la sensation, acte qui n'est pas plus consécutif à l'impression que l'action ne l'est à la réaction ; sans cet acte, dis-je, comment l'âme pourrait-elle être atteinte ? Quelle prise donnerait-elle sur elle-même ? Aurait-elle pour ainsi dire une sphère d'existence ? formerait-elle comme un foyer de force vivante, expansif et attractif tout à la fois ? Il y a là plus que des figures, ce me semble ; ce sont des analogies très-vraisemblables. »

— C'est un fait, dites-vous, qu'à la suite d'un certain jeu de l'organisme, l'esprit est excité, est affecté. Sans aucun doute ; mais en tant qu'il est affecté, ou qu'il sent, il est passif : seulement, comme, par suite d'une excitation de la part de l'objet extérieur, ou plus directement, de l'organisme, il devient attentif, s'il ne l'était déjà, on peut dire qu'il agit en même temps qu'il pâtit. Mais l'action, ou du moins cette action, vous en convenez, n'est point la cause efficiente, ou productrice de la passion, de la sensation.

Il est vrai aussi que, pour être affecté, il faut qu'il soit capable ou susceptible de l'être. Or c'est cette capacité que j'appelle sensibilité ; tandis que vous la faites consister dans une certaine aptitude de réaction, dans une certaine force de résistance, sans laquelle vous soutenez que l'âme ne pourrait ni être atteinte, ni donner prise sur elle, la comparant ainsi,

sans raison, à un corps choqué par un autre, et sans donner d'autre preuve de cette réaction ou de cette résistance, que cette comparaison même. Ce qui paraît d'autant plus extraordinaire, que vous semblez ne pas vouloir admettre que l'esprit et le corps puissent agir et réagir l'un sur l'autre.

[Il ne faut pas confondre, d'ailleurs, la réaction avec la résistance. Deux corps qui s'attirent réciproquement, par là même réagissent ; sans qu'il y ait résistance d'un côté, parce qu'il n'y a pas force mécanique de l'autre. Cette réaction n'en est pas moins réelle et concevable, par la raison toute simple que les deux substances, qui sont de la même nature, jouissent de la même propriété. Mais il serait absurde de prétendre que l'un des deux corps n'est attiré par l'autre que par cela même, ou cela seul qu'il l'attire : et il serait bien plus absurde encore d'affirmer que deux substances hétérogènes, telles que l'âme et le corps, peuvent réellement agir et réagir l'une sur l'autre, à la manière de deux corps ou qui s'attirent ou qui se choquent mécaniquement.]

Dans tous les cas, ce que vous nommez force de résistance ne pourrait être, comme la sensibilité, ou ce que j'appelle ainsi, qu'une condition sans laquelle la cause efficiente serait inefficace ; en sorte que l'effet dépendrait, à la vérité, de cette condition, ou de cette cause conditionnelle, tout aussi bien que de la cause proprement dite, de la cause efficiente : mais elle ne ferait pas pour cela partie de cette dernière cause, et surtout ne la constituerait pas à elle toute seule ; en un mot, ce ne serait pas cette réaction, ou cette résistance de l'âme qui *produirait* la sensation.

Quant à l'attention, seul acte que l'âme exerce, selon moi, dans cette circonstance, attendu qu'elle rend l'âme plus capable de sentir, d'être affectée, plus accessible à l'action de l'objet extérieur, ou de l'organisme, on peut la considérer, en effet, comme faisant partie de la cause conditionnelle de la sensation, mais point du tout de sa cause productrice. [La conscience, ou le sentiment intime que nous avons de l'impression faite sur nos organes, et qui constitue avec elle, ou

sans elle, la sensation, suppose toujours un certain degré d'attention : mais l'attention ne produit pas plus ce sentiment que cette impression. C'est un privilège réservé, selon vous, à un autre acte de l'esprit.]

Au surplus, dans tout ce que vous dites ici, je ne retrouve pas précisément cet *acte fatal* qui, à l'occasion de l'objet matériel, ou, plus directement, du jeu de l'organisme, produit *seul* la sensation, en est seul la cause efficiente.

XV. « Mais il nous faut, direz-vous, quelque chose de plus, à savoir l'impossibilité de concevoir la sensation sans la réaction simultanée de l'âme. — Si l'âme n'est pas un principe actif, j'avoue qu'elle n'est rien à mes yeux ; si ce principe actif n'est pas constamment en action ou en tendance d'action, j'avoue que son essence dernière à moi concevable disparaît, et que, de vivante qu'elle est en agissant et en tendant à agir, elle meurt en perdant cette énergie. Toute âme vivante, toute âme véritable, par conséquent, est donc une âme qui souffre ou jouit, qui connaît et qui veut, ou qui tend fatalement à faire tout cela : c'est l'aveugle qui tâtonne pour se reconnaître, et qui peut faire de mauvaises rencontres comme il en peut faire de bonnes : seulement l'aveugle peut se détourner d'un obstacle qu'il vient de toucher, où il s'est blessé ; tandis que l'âme, unie par une force supérieure à un organisme, ne peut s'en éloigner s'il vient à être blessé. Tout ce qu'elle peut faire, c'est d'essayer de donner un autre cours à son activité, de se distraire de ses douleurs, et de réparer instinctivement le dégât occasionné dans son organisme. Elle fait tout cela. Si elle était purement passive dans les conditions physiologiques de la souffrance, comment finirait-elle par s'arracher à sa douleur, ainsi qu'on l'a vu maintes fois ? comment expliquer l'insensibilité dans l'ardeur du combat ? comment expliquer encore le travail réparateur dans les maladies, la *vis medicatrix* observée par les médecins ? Si tout cela est consécutif à un instant donné de souffrance, tout cela précède un autre instant douloureux ou le prévient.

— Que l'âme soit une substance active, c'est ce qu'il n'est pas possible de mettre en doute, puisqu'elle est douée de volonté proprement dite et d'attentivité. Mais on n'en peut pas conclure *l'impossibilité de concevoir la sensation sans une réaction simultanée de l'âme*, et bien moins encore la nécessité d'admettre une activité différente de la volonté (spontanée ou réfléchie), une activité fatale, et d'*attribuer la sensation à cette activité comme à sa cause*.

Il se peut que l'âme, placée, comme elle l'est, sous l'influence d'une infinité de causes provocatrices, ne discontinue pas d'agir ou de réagir, ou même qu'elle agisse sans interruption en vertu de sa propre activité, du moins virtuellement, comme un corps grave tend constamment à se porter vers le centre de la terre en vertu de sa pesanteur. Mais qu'importe, si, d'un côté, agissant toujours, nécessairement, elle ne peut pas, en conséquence, passer par elle-même de *l'inaction* à l'action, ou de l'action à *l'inaction* ; et si, d'un autre côté, elle ne peut agir d'une manière déterminée, ou produire tel ou tel effet, qu'autant qu'elle est excitée d'une certaine façon et de telle sorte qu'elle peut seulement alors, et doit alors nécessairement ou fatalement agir ainsi ? Car son action même, dans ce cas, ne sera-t-elle pas une modification qu'elle subira bon gré, mal gré ? son activité ne sera-t-elle pas elle-même soumise à tout ce qui pourra la modifier ? en un mot, ne sera-t-elle pas, en quelque sorte, passive en tant qu'elle agira de cette manière, c'est-à-dire fatalement, machinalement, et sous l'influence inévitable d'une infinité de causes ; que nous les appelions efficaces ou occasionnelles, peu importe ?

L'âme n'est pas purement passive dans la souffrance, il s'en faut beaucoup : la souffrance elle-même est très-propre à exciter son activité (spontanée ou volontaire). Mais de quelque manière et par quelque cause que l'âme agisse dans cette circonstance, je dis que ce n'est ni une action, fatale ou autre, ni une réaction de la part de l'âme, qui produit cette souffrance ; ou tout au moins, qu'il n'est pas nécessaire d'admettre et qu'on ne saurait prouver qu'il en est ainsi.

Outre cela, pendant que la sensibilité est affectée, on modifiée de cette manière, l'entendement peut l'être d'une manière toute différente et qui lui est propre, par la souffrance elle-même : celle-ci pourra lui suggérer des idées qui réveilleront l'attention, qui détermineront la volonté à lutter contre la douleur ou à lui tourner le dos. Enfin, la sensibilité physique peut être dominée ou entièrement effacée par la sensibilité morale, qui, elle-même, est un aiguillon très-puissant et très-propre à mettre en jeu l'activité, à provoquer l'attention, ou la volonté intellectuelle, laquelle à son tour peut indirectement ou augmenter, ou diminuer la douleur, physique ou morale : dans le premier cas, en se concentrant sur cette douleur ou sur son objet ; dans le deuxième, en se détournant de cet objet pour se porter sur un autre.

Nous ne sommes donc pas dans l'alternative ou de nier absolument l'activité de l'âme, ou de convenir qu'elle produit elle-même toutes les modifications, actives ou passives, qu'elle subit.

XVI. « Sans vouloir attacher à ces faits plus d'importance qu'ils n'en ont, je dirai, en les mettant complètement à part, que l'âme étant essentiellement active, et cette activité *essentielle* n'étant pas plus du domaine de la volonté que l'existence même, cette activité première, radicale, constitutive, est donc sans cesse et fatalement en jeu dans tout ce qui s'opère dans l'âme. Elle a ses lois, suivant lesquelles elle agit dans toutes les circonstances où elle peut se trouver, et ces lois sont aussi essentielles, aussi fatales, c'est-à-dire aussi en dehors de la volonté qu'elle-même. L'acte volontaire n'est qu'un acte consécutif, et pour ainsi dire à la surface de l'âme. C'est le moindre côté de l'activité totale de l'âme, quoique ce soit le plus important dans le sens moral. On ne tient guère compte de l'activité fatale, par la raison d'abord qu'elle est fatale, et surtout parce qu'elle est en dehors de la conscience ; ses effets sont seuls perçus. Le *moi*, si l'on veut, est passif alors, quoique l'âme soit active. Distinction très-importante et qu'on ne fait pas assez. »

— Vous avez sans doute raison de dire que si l'on ne tient point compte de l'activité fatale, c'est d'abord parce qu'elle est fatale, et surtout parce qu'elle est en dehors de la conscience. Mais, par cela même qu'on n'a point conscience de l'acte fatal, n'a-t-on pas aussi raison de ne pas y croire, ce fait hypothétique n'étant pas d'ailleurs autrement prouvé ?

Vous dites que ses effets seuls sont perçus ; mais les effets dont il s'agit, et en premier lieu, sans doute, la sensation, ne peuvent être attribués à une action fatale de l'âme, ne peuvent être considérés comme effets d'une telle cause, que par une pétition de principe. [Toutefois cette cause, je l'ai déjà dit ou fait entendre de plusieurs manières, je ne la rejette point, pourvu qu'on m'accorde qu'elle est elle-même l'effet d'une autre cause, et que c'est par là qu'elle est fatale. Je suis bien loin de prétendre qu'il n'y a point d'*action fatale* ; j'inclinerais plutôt à penser, qu'en définitive toute action est fatale par le fait. Ce que je refuse d'admettre, parce que cela me paraît contradictoire, c'est une *activité fatale* qui déterminerait elle-même le sens ou la nature de son action.]

CHAPITRE IX.

Continuation du même sujet. — Répliques de M. Tisset
aux réponses à ses premières objections.

XVII. « Arrivons maintenant, mon cher et très-honoré contradicteur, à une comparaison par laquelle vous voulez prouver qu'il n'y a pas plus de raison d'admettre l'intervention de l'activité de l'âme dans la sensation de chaleur, par exemple, qu'il n'y en a d'admettre une action analogue dans le phénomène de la fusion d'un morceau de graisse ou de cire sous l'influence du feu.

« J'accorde bien que « l'âme ne pourrait pas sans la cause « occasionnelle du feu se donner la sensation de chaleur. J'accorde encore qu'elle produit nécessairement cette sensation « dans cette circonstance, qu'elle ne saurait en produire une « autre, que son action est ainsi marquée d'un double caractère de fatalité. J'accorde enfin que le résultat est le même « dans les deux manières de voir ; » mais je ne crois pas qu'il soit expliqué d'une manière aussi satisfaisante dans un cas que dans l'autre.

« Vous prétendez que « le phénomène de l'âme, tout « comme le phénomène physique dont il s'agit, est subordonné « à une propriété passive, préexistante au phénomène, dont « je ne tiendrais aucun compte, et que vous appelez sa cause « conditionnelle. »

« Je ferai à cela plusieurs observations :

« 1^o Le mot passif indique un rôle négatif dans l'action qui part d'un sujet pour aboutir à un autre ;

« 2^o Ce rôle négatif, ou cette négation de rôle, ne semble par conséquent pas mériter l'épithète de *cause*, à quelque titre

que ce puisse être, même celui de cause conditionnelle. Une *cause passive* est une cause qui ne cause pas, une contradiction ;

« 3° Suivant ma manière de voir, il n'y a pas ainsi de cause qui ne soit pas cause ; il y a deux causes concurrentes, comme vous en admettez deux vous-même, mais avec ces deux différences capitales, que mes deux causes sont réellement deux causes, et que de ces deux causes, celle qui produit immédiatement le phénomène, la cause *efficiente* par excellence, est celle qui tient à l'âme, l'autre n'étant que l'occasion qui excite (je ne sais comment) la première à agir. Suivant vous, au contraire, votre cause conditionnelle ou animique, n'est d'abord point active, n'est point cause ; de plus votre cause *efficiente*, celle du dehors, qui ne fait, pour ainsi dire, selon moi, que donner le branle à l'âme, produit, au contraire, le phénomène, selon vous. »

— Nous ne pourrions décider, ni vous ni moi, laquelle des deux est la plus satisfaisante, ou votre manière d'expliquer le phénomène de la sensation ou la mienne ; ce n'est là qu'une affaire d'opinion : la vôtre est infiniment plus satisfaisante pour vous ; la mienne est seule satisfaisante, selon moi. Mais il s'agit de savoir qui de vous ou de moi a le mieux soutenu sa thèse.

Pour moi, faute de données plus certaines et de faits plus directs, m'appuyant simplement sur l'analogie, voici comment j'ai raisonné : 1° Puisque le feu (ou plutôt l'action du feu), par exemple, fond la cire, enflamme le bois, fait rougir le fer, pourquoi ne produirait-il pas aussi sur moi, c'est-à-dire sur mon âme, laquelle est bien plus impressionnable que toutes ces substances matérielles, un effet quelconque ? Pourquoi n'attribuerais-je pas à l'action du feu la sensation que j'éprouve quand j'en suis proche (sensation dont l'intensité augmente avec celle du feu), comme je lui attribue la fusion (plus ou moins rapide) de la cire, l'inflammation du bois, l'incandescence du fer ? Et 2° puisque cette même cause *efficiente*, puisque le même feu produit des effets si différents dans ces diverses substances, il faut bien qu'il y ait en elles quelque

chose qui soit cause, qui soit la raison de ces différences : puisque la cire fond, sans doute, parce qu'elle est fusible ; que le fer rongit, parce qu'il est infusible (ou moins fusible) et dur ; que le bois s'échauffe et s'enflamme, parce qu'il est dur et combustible : il faut donc aussi qu'il existe en moi une propriété en vertu de laquelle j'éprouve cette sensation de chaleur que le feu produit en moi ; et cette propriété, je l'appelle sensibilité. Or, évidemment, les propriétés des corps dont nous venons de parler, sont des conditions sans lesquelles la cause efficiente, ou l'action du feu, ne produirait point de tels effets : et ainsi, à titre même de conditions, ces propriétés contribuent aux effets produits, je veux dire à la nature de ces effets, tout aussi bien que la cause efficiente, que la cause proprement dite ; et c'est pourquoi je leur donne le nom de *causes conditionnelles* : [dénomination qui paraît d'autant plus convenable, qu'en envisageant les choses d'une autre manière, on pourrait dire aussi que ces dernières causes modifient la cause productrice elle-même, quant à sa nature et à son intensité.]

Jugeant par analogie, je dis donc que la sensibilité est la cause conditionnelle de la sensation, comme la fusibilité, par exemple, est celle de la fusion.

Voyons maintenant comment, à votre tour, vous procédez, pour établir une doctrine si différente de la mienne.

Ce que j'appelle cause efficiente de la sensation, vous l'appellez cause *occasionnelle*, parce que c'est à son occasion, dites-vous, que la sensation a lieu : elle n'en est pas moins une cause efficiente, comme vous paraissez en convenir ici ; mais au lieu de produire directement la sensation, en excitant la sensibilité, elle ne fait, selon vous, que causer une certaine agitation dans l'âme, qu'elle provoque à agir en vertu de son activité propre, en vertu d'une activité fatale que vous lui attribuez, et c'est l'action fatale qui produit immédiatement la sensation. Cette action est bien encore une cause efficiente, ainsi que vous le dites : reste à savoir si elle est bien réelle, si elle n'est pas de pure invention, comme je crois qu'elle l'est en effet. Car ou l'objet extérieur peut agir sur l'âme pour la modifier,

ou il ne le peut pas : s'il le peut, pourquoi ne produirait-il pas directement la sensation, en mettant en jeu la sensibilité, en la forçant de se manifester sous telle ou telle modification, ou forme phénoménale ? s'il ne le peut pas, comment pourra-t-il exciter l'âme à agir, et agir de telle façon plutôt que de toute autre ?

La cause *occasionnelle* (l'action des objets extérieurs, ou le jeu de l'organisme qui en est la suite) ne fait, *pour ainsi dire*, que donner le branle à l'âme : elle excite (*vous ne savez comment, ni moi non plus*) la cause *efficiente* à agir. Si cela signifie que la cause occasionnelle met en jeu l'activité fatale, qu'elle la fait passer de la puissance à l'acte, vous n'êtes pas d'accord avec vous-même, puisque cette activité, selon vous, ne discontinue pas d'agir, qu'elle est toujours et nécessairement en action, et que par conséquent, elle n'a pas besoin, pour agir, d'y être excitée. Si vous avez simplement voulu dire que la cause occasionnelle ne fait que déterminer le sens, la nature, l'intensité de l'action fatale de l'âme qui produit immédiatement la sensation, il s'ensuivra qu'en définitive la sensation ne dépendra que de l'action des objets extérieurs, puisque l'action de l'âme en sera dépendante elle-même. A cette condition j'admettrai sans peine cette action fatale de l'âme. Mais, d'après tout ce qui précède, ce ne peut pas être là ce que vous prétendez : et ce que vous prétendez, personne, je pense, ne le verra bien clairement. Comment donc le phénomène de la sensation s'expliquera-t-il mieux dans votre manière de voir que suivant la mienne ?

Vous pensez, avec raison, qu'un corps ne peut être mis en mouvement par un autre corps qui le choque, que parce qu'il lui résiste. En effet un corps ne peut agir sur un autre par son impénétrabilité (quelle que soit la manière dont on envisage cette propriété fondamentale), qu'autant qu'ils sont réciproquement impénétrables, ou résistants. Il suit de là que le corps choqué, je veux dire le corps en repos, réagit sur le corps choquant, tout en subissant l'effet de son action, et qu'ainsi l'action est réciproque. La même chose arriverait si les corps, au

lieu d'agir au contact et par leur impénétrabilité, agissaient à distance en vertu d'une force attractive; c'est-à-dire que le corps attiré, quoiqu'il ne résistât point dans ce cas, réagirait sur l'autre corps, qu'il attirerait à son tour, de sorte que leur action serait encore ici réciproque, par la raison toute simple que les deux corps sont des substances de la même nature, et qu'ils se trouvent dans des circonstances semblables ou tout à fait analogues, l'un par rapport à l'autre. Mais lorsqu'une substance matérielle agit sur une substance immatérielle, ce qu'elle ne peut faire ni par son impénétrabilité, ni par sa force attractive, il n'y a aucune raison, ce semble, pour supposer qu'il y ait ici résistance, et réaction fondée sur cette résistance, ou plus généralement, sur l'identité des propriétés en vertu desquelles les deux substances agissent l'une sur l'autre.

Or vous soutenez, sans autre preuve, qu'il se passe, dans l'organisme d'abord, et puis dans l'âme, quelque chose d'analogue à ce qui se passe dans un corps mis en mouvement par le choc ou l'impulsion d'un autre corps; sans quoi, dites-vous, l'âme ne donnerait aucune prise sur elle; de façon qu'il y aurait dans l'âme une sorte de résistance, en vertu de laquelle elle réagirait sur l'organisme (qui devrait avoir, rigoureusement, une résistance de la même sorte). Et comme la *résistance* (non la réaction) du corps immobile est une condition pour qu'il puisse être mû, vous pensez que la *réaction* (non la résistance) de l'âme est une condition sans laquelle elle ne saurait être affectée par la sensation. Eh bien, quand cela serait, quel rapport peut-il y avoir entre la réaction de l'âme sur l'organisme, et l'action fatale de l'âme *sur elle-même*? comment celle-ci pourrait-elle ou consister dans cette réaction, ou en être une conséquence? Il m'est impossible de l'apercevoir.

De toute manière, j'ai dit et je répète que vous pourriez tout aussi bien, et vous devriez, pour être conséquent, appliquer cette théorie à toutes les substances matérielles. Car, si l'âme réagit sur l'organisme par sa résistance, et si c'est en vertu de sa réaction qu'elle est modifiée; si c'est en ce sens qu'elle se modifie elle-même, fatalement, il s'ensuivra d'abord, qu'un

corps en repos se mettra de lui-même en mouvement, à l'occasion du choc d'un autre corps, par la raison qu'il réagit sur celui-ci en vertu de sa propre résistance. Or, évidemment, si vous admettez une sorte de résistance et de réaction dans l'âme, parce qu'il y a résistance et réaction de la part du corps immobile dans le *choc* des masses, qui est le plus grossier et le plus matériel de tous les phénomènes connus, à plus forte raison devrez-vous dire la même chose de tous les corps en tant qu'ils sont soumis, par exemple à l'action de la chaleur. Ainsi, suivant votre manière de conclure, en faisant de la réaction une cause efficiente interne, réfléchie, ou le principe d'une pareille cause, et soutenant que par cette réaction, ou par une action sur elle-même qui en serait la conséquence, l'âme produit ses propres modifications; vous devrez dire aussi que, réagissant sur le feu, la cire produit elle-même sa fusion; le bois, sa combustion; le fer, son incandescence; et le tout à l'occasion d'un brasier, plus ou moins ardent, plus ou moins rapproché. [De cette manière, il n'y aurait plus du tout de cause efficiente externe; toute cause efficiente serait interne, et consisterait soit dans une réaction, soit dans une action réfléchie (ou de la substance sur elle-même) qui dériverait de cette réaction. Mais cela paraît impossible; car *réaction* ne signifie pas autre chose qu'*action en sens contraire*. Toute réaction suppose donc une action; et si l'on conçoit une action sans réaction, on ne conçoit pas une réaction sans action; et toute action est cause efficiente. Si donc l'organisme ne pouvait pas agir sur l'âme, celle-ci ne pourrait pas réagir sur l'organisme: que deviendrait alors votre théorie? Que deviendrait-elle encore dans le cas contraire, c'est-à-dire si l'organisme pouvait agir sur l'âme, puisque alors il pourrait, et devrait nécessairement produire ou la sensation, ou l'action de l'âme à laquelle on l'attribue: action qui serait bien réellement fatale, comme l'est tout autre phénomène en tant qu'il dépend nécessairement d'une cause.

XVIII. « Vous dites que la sensibilité joue, à votre sens,

le même jeu que mon activité interne ; que la cause externe excite l'une comme l'autre, et qu'ainsi nous pourrions bien ne différer que sur les mots.

« Distinguons d'abord la passivité de la sensibilité. Tout ce qui est passif n'est pas sensible, quoique tout ce qui est sensible soit passif.

« Tout à l'heure il ne s'agissait que de passivité et non de sensibilité : j'ai pu dire avec raison que votre cause conditionnelle ou passive n'en est pas une, que par cela seul qu'elle tient à l'âme, qu'elle lui est immédiate, qu'elle lui est interne, qu'elle a, comme la sensation elle-même, un caractère animique et non mécanique, elle devrait, si elle était véritablement cause, s'appeler cause efficiente, ou productrice du phénomène ; que la cause externe, que vous appelez cause efficiente du phénomène, n'en produit réellement que l'occasion, c'est-à-dire un certain mouvement, ou changement dans l'organisme, mouvement qui, comme tous les mouvements possibles, n'est absolument rien de plus qu'un déplacement de parties corporelles dans l'espace. Là se termine évidemment l'effet propre de la cause que vous appelez efficiente ; et cependant la sensation n'est pas encore commencée : il faut donc ou qu'elle soit un effet sans cause, ou qu'une autre cause la produise. Or cette cause ne peut être qu'interne, animique, et en même temps active. Si vous l'appellez *sensibilité*, la sensibilité est donc active. Mais on la considère plus généralement comme passive. Si c'est ainsi que vous l'envisagez vous-même, et il le paraît bien, il vous faut donc l'intervention d'une cause interne véritable pour produire le phénomène de la sensation.

« Je le répète, la sensibilité ne produit rien ; elle est *affective* plutôt qu'*active*. C'est la capacité d'être affectée. Sans doute, il faut qu'une semblable propriété se rencontre dans un être pour qu'il soit sensible, mais ce n'est pas cette unique aptitude interne qui produit le phénomène, puisqu'il n'y a rien là d'actif et qui puisse être cause. Voilà pourquoi je n'en parle point dans la *production* de la sensation. »

— Je sais fort bien que ce qu'on appelait autrefois *cause matérielle*, et ce que j'ai cru devoir ou pouvoir nommer *cause conditionnelle*, n'est pas une cause proprement dite, n'est pas une cause efficiente, ou productrice : mais je ne l'ai point donnée pour telle, et par conséquent je ne devais pas et j'ai eu raison de ne pas la nommer ainsi ; je me suis toujours si clairement exprimé à ce sujet, que nul, je pense, n'est fondé à me reprendre sur cette nouvelle dénomination, que j'étais parfaitement libre d'adopter, et sur ce que, en conséquence, j'ai appelé la sensibilité cause conditionnelle de la sensation, dont elle n'est certainement pas la cause efficiente, comme vous prenez la peine inutile de le démontrer : d'autant plus que j'ai moi-même fait voir qu'aucune propriété ou faculté, comme telle, c'est-à-dire avant qu'elle ait elle-même passé de la puissance à l'acte sous l'influence d'une cause, ne saurait rien produire, ne saurait être cause efficiente de rien : et c'est ce qui m'a fait nier que, en ce sens, il puisse y avoir dans l'âme une *faculté* productrice d'idées. Ainsi la sensibilité ne produit pas plus la sensation ou le sentiment, que la mobilité le mouvement, que la volonté la volition.

Maintenant, parce que la sensibilité est toujours, au fond, de la même nature, et qu'il en est de même de votre activité fatale, tandis que les sensations peuvent varier à l'infini ; nous sommes bien forcés de chercher la raison de ces différences, ou de cette variété, en dehors de la sensibilité et de l'activité fatale (quoique l'acte fatal, s'il existe, soit une cause efficiente), et de la placer, tous deux, dans le jeu de l'organisme. Voilà ce que votre doctrine et la mienne ont de commun.

Je n'ai jamais prétendu que l'objet produisit directement la sensation, sans l'intermédiaire des organes, et je n'ignore pas que son action immédiate s'arrête à l'organisme. Mais de deux choses l'une : ou l'organisme, à son tour, agit immédiatement sur l'âme, en vertu de l'impression reçue, et conformément à cette impression, auquel cas rien n'empêche que celle-ci ne soit la cause efficiente de la sensation, si bien

que l'action fatale que vous placez entre les deux devient inutile, outre que les raisons que vous alléguiez pour l'admettre tombent d'elles-mêmes ; ou l'organisme n'agit point sur l'âme, et son action ne dépasse pas, si je puis m'exprimer ainsi, les limites matérielles du cerveau, et alors elle n'est pas plus l'occasion, ou la cause occasionnelle de la sensation, qu'elle n'en est la cause efficiente ; votre cause occasionnelle, ou plutôt l'objet extérieur qui, dites-vous, la produit, est, pour l'âme, comme s'il n'était pas ; et de toute manière, la variété des sensations demeure inexplicable. De plus, l'action fatale, en tant qu'elle produit telle sensation, tel effet particulier, est elle-même un effet sans cause.

Vous voulez que ce qui constitue pour moi la cause efficiente de la sensation ne fasse, pour ainsi dire, que donner le branle à l'âme. Je le veux tout comme vous : mais parce que cette cause ne peut ébranler l'âme sans agir sur elle et sans la modifier d'une ou d'autre façon, c'est dans cet ébranlement, ou plutôt dans cette modification elle-même, laquelle varie comme sa cause, que je fais consister directement la sensation. Tout s'explique ainsi, autant du moins qu'il est possible, d'une manière simple, satisfaisante, et conforme à l'expérience, à l'analogie, au raisonnement.

XIX. « Ce qui nous abuse ici, c'est que nous comparons l'âme à la cire molle qui reçoit l'empreinte du cachet, et la sensation à cette empreinte même.

« Mais d'abord, s'il n'y avait pas une certaine force de résistance et de cohésion dans la cire, celle-ci ne prendrait pas l'empreinte et surtout ne la garderait pas. Ensuite, la comparaison pèche : 1° En ce qu'il s'agit, d'un côté, d'une substance inanimée, inerte, et de l'autre, d'une substance animée et active ; 2° En ce que la cire est un corps ; l'empreinte, la limite figurée ou accidentée de ce corps ; tandis que l'âme est esprit sans doute, et la sensation un mode de cet esprit qui n'est ni à sa surface ni dans sa profondeur, inconcevable qu'il est dans l'espace. C'est un état du moi, une détermination de la con-

science, son existence du moment. Les états de l'âme n'ont donc rien de commun avec la distribution d'un système de points, limites d'un corps dans l'espace. Qu'est-ce donc que la sensation ? Rien de semblable à la forme des corps, mais un état aussi indivisible (quant à l'étendue) que le principe qui la revêt. En résumé, c'est une affection résultant d'un acte fatal, acte qui s'accomplit à la suite de l'impression et du mouvement organique. Il faut une cause, et une cause immédiate à cet effet ; cette cause ne peut résider que dans l'âme, à moins qu'on ne veuille faire revivre le système de l'intervention divine. Encore faudrait-il que l'âme fût active pour subir l'action de Dieu.

« En d'autres termes, la sensation est le résultat de deux causes : d'une cause occasionnelle externe et d'une cause efficiente interne. Ce résultat n'a pas besoin, pour être obtenu, d'une substance passive qui le subisse, comme la cire subit la forme du cachet appliqué sur le papier. »

— [Si je m'en souviens bien, je me suis borné à comparer votre *action fatale* au papier qui serait interposé entre le cachet dont il recevrait l'empreinte, et la cire à cacheter à laquelle il la transmettrait telle qu'il l'aurait reçue : ce qui aurait pu donner lieu à d'autres détails que ceux dans lesquels vous êtes entré, à d'autres observations que celles que vous avez faites.] Au reste, je crois qu'on peut très-bien, et sans inconvénient, comparer l'âme à la cire qui reçoit l'empreinte du cachet ; la sensation, à cette empreinte ; et même la cause efficiente de la sensation, je veux dire l'action des objets extérieurs sur l'âme, à celle du cachet sur la cire : pourvu qu'on ne pousse pas plus loin la comparaison ou l'analogie, mais surtout que l'on n'en confonde pas les termes, et qu'on ne fasse pas d'une simple comparaison une explication ; comme il me semble que vous le faites, en supposant que l'âme résiste, parce que la cire, ou plus généralement, parce que les corps résistent ; ce qui reviendrait à dire que l'âme est matérielle, parce que la cire est matérielle. En effet, la matière en elle-même et dépouillée de tous ses accidents, est quelque chose qui nous résiste ; on n'en

aurait donner une idée plus exacte. Cette résistance, il est vrai, dérive d'une propriété plus fondamentale, qui, pour les uns est l'impénétrabilité, et pour quelques autres, je ne sais quelle force de répulsion, force qui constituerait elle-même la matière : mais toujours est-il que la résistance suppose l'une ou l'autre de ces propriétés essentielles et fondamentales des corps, et qu'en résultat, la résistance et la matière ne sont pour nous qu'une même chose ; en sorte que, si vous aviez pu prouver d'une manière ou d'une autre, sans avoir recours à des comparaisons, qui ne prouvent jamais rien, que l'âme résiste, comme un corps choqué par un autre résiste, ainsi que vous le dites, vous auriez, par là même, très-bien démontré que l'âme est matérielle, et je ne vous en demanderais pas d'autre preuve. Mais par cela seul qu'elle est immatérielle, je n'admets pas cette résistance dans l'âme.

De même, parce que la cire, pour recevoir et conserver l'empreinte du cachet, doit avoir un certain degré de consistance, fondée sur la force de cohésion, je ne dirai pas pour cela que l'âme doit avoir de la consistance aussi pour recevoir et conserver l'impression des objets extérieurs : bien loin de là, je soutiendrai précisément le contraire, par la seule raison que l'âme, étant immatérielle, ne peut avoir aucune des propriétés de la matière.

Mais cela n'empêchera pas notre comparaison d'être juste, autant qu'une comparaison peut l'être : car, quoiqu'il n'y ait rien de commun entre l'âme et un morceau de cire, ni entre la sensation de l'âme et l'empreinte du cachet sur la cire, il n'en est pas moins vrai : 1° que l'âme est une substance comme la cire en est une (et là s'arrête, sur ce point, ma comparaison, qui ne porte ainsi que sur une généralité) ; 2° que la sensation est une modification de l'âme, comme la figure que reçoit un morceau de cire est une modification dans la cire ; 3° que la sensation suppose dans l'âme une propriété *passive*, qui est la sensibilité, comme l'empreinte du cachet, ou mieux, le changement de forme dans la cire, suppose en elle un certain degré de mollesse, ou telle autre manière d'être, ou propriété *passive*

de la matière ; et 4° que la cause efficiente de la sensation consiste probablement dans l'*action* (non mécanique à coup sûr) de l'objet extérieur, ou, plus directement, de l'organisme sur l'âme (qui n'est pas résistante), comme la cause efficiente de la forme que reçoit un morceau de cire consiste dans l'*action* d'un autre corps.

Vous niez, à la vérité, que l'organisme, ou, plus généralement, que les corps puissent agir sur l'âme, ou du moins puissent être directement causes efficientes de ses sensations. A la bonne heure ; mais prouvez-le. Prouvez d'une part, que l'âme est immatérielle, quoique douée d'une sorte de résistance, et de l'autre, que ce qui est corporel ne saurait agir sur ce qui est immatériel, ne saurait y produire du moins aucun phénomène. Alors, très-certainement, pour me rendre compte de ce qui se passe en moi, pour m'expliquer les sensations et autres phénomènes de l'âme, je ferai intervenir la Divinité, j'aurai recours à Dieu et aux miracles, plutôt qu'à votre activité fatale ; car je sais du moins ce que c'est que Dieu, et je sais qu'il peut tout ; tandis qu'il me semble que cette activité fatale ne peut rien, et n'est rien, qu'une abstraction sans réalité, un pouvoir (ou plutôt une nécessité) d'agir, considéré indépendamment des propriétés réelles en vertu desquelles la substance agit. [Quand on dit que deux corps agissent l'un sur l'autre en vertu ou de leur impénétrabilité, ou de leur attractivité, on me donne une idée très-nette de la nature de leur action, et je comprends tout de suite ce que ces paroles signifient : mais on ne m'apprendrait absolument rien, en disant qu'ils *agissent* en vertu de leur *activité* : ce ne serait plus là qu'une proposition frivole.] Vous dites que, même dans le cas de l'intervention divine, il faudrait encore que l'âme fût *active pour subir* l'action de Dieu. Personne cependant (excepté vous peut-être) ne niera qu'un corps ne puisse subir *passivement* l'action de Dieu, ou même celle d'un autre corps, c'est-à-dire sans avoir besoin d'agir lui-même (et surtout d'agir sur lui-même), ou du moins, sans que son action ou sa réaction (et que serait-ce que sa *réaction* dans le premier cas ?) soit la cause de son

changement : comment donc prouverez-vous qu'il n'en serait pas, dans ce cas, de l'âme comme du corps ?

[Vous avouez que la sensation vient à la suite d'un certain jeu dans l'organisme, mais que *vous ne savez pas comment*. Il semble dès lors que vous devriez ou vous arrêter là, ou raisonner par analogie ; comme, en effet, vous seriez bien contraint de faire l'un ou l'autre, si vous commenciez par poser nettement ce dilemme : ou l'organisme ne peut pas agir sur l'âme, ou il le peut. Dans le premier cas, la sensation serait inexplicable ; dans le deuxième, on ne pourrait l'attribuer qu'à l'action, directe ou indirecte, peu importe, des objets extérieurs sur les sens.]

Oui, la sensation est le résultat de deux causes : non d'une cause occasionnelle externe et d'une cause efficiente interne ; mais d'une cause conditionnelle interne (la sensibilité), qui, à la vérité n'est pas et ne peut pas être une cause proprement dite, car il y aurait deux causes productrices d'un même phénomène, simple de sa nature, ce qui paraît absurde ; et d'une cause efficiente externe (l'action des objets matériels ou de l'organisme). Cela n'empêche pas, encore une fois, que l'âme ne soit active, puisque c'est à l'aide de l'attention qu'elle a conscience de ce qui se passe en elle, et que d'ailleurs (sans parler de la volonté proprement dite) elle réfléchit ou peut réfléchir sur ses sensations et ses idées, qu'elle ait ou non conscience de ces actes eux-mêmes. Mais une âme se donnant, bon gré, mal gré, en vertu de je ne sais quelle activité sans nom, tout à fait en dehors de la conscience, la sensation de plaisir ou de peine ; une âme agissant fatalement de telle ou telle façon déterminée, quoique par elle-même, à la suite d'un mouvement dans l'organisme, sans que ce mouvement soit cause efficiente d'aucune de ses modifications actives ou passives, est une chose absolument intelligible, et que nul ne saurait ni prouver ni éclaircir. Aussi, en disant, pour vous résumer, que la sensation n'est qu'une affection résultant d'un acte fatal (dont on ne peut jamais avoir conscience), vous ne faites toujours, ce me semble, que supposer ce qui est en question.

XX. « La sensibilité n'est pas autre chose au fond que la possibilité intrinsèque du résultat en question. Elle n'est ni une puissance active, ni une puissance réactive ; elle n'est rien en soi ; elle n'est pas même un état, mais seulement la possibilité intrinsèque d'un état. Elle serait comme la possibilité de l'effet résultant du concours de deux causes, si l'on pouvait admettre ici la simultanéité d'action de ces deux causes, comme il arrive dans le choc des corps ou dans le mouvement composé. La sensibilité ne doit pas plus figurer au rang des causes (efficiente ou occasionnelle) du phénomène de la sensation, que la tangibilité ou la qualité d'être *curviligne* ne figurent parmi les causes du choc ou de la description d'une courbe par un mobile animé de deux forces. »

— Que la sensibilité ne soit ni une puissance active, ni une puissance réactive, ni même un état, je l'accorde : en tout cas, elle ne doit, sans doute, figurer ni parmi les causes efficientes, ni, en conséquence, parmi les causes occasionnelles, qui ne peuvent être elles-mêmes que des causes efficientes, si elles ne sont pas chimériques. Mais soutenir que la sensibilité n'est rien en soi, rien de réel ; qu'elle n'est qu'une simple *possibilité*, c'est, franchement, ce qui me paraît absurde. La possibilité d'une chose suppose un fait quelconque qui rend la chose possible, et qu'il ne faut pas confondre avec la possibilité elle-même. Or la sensation n'est possible que parce que l'âme, avant tout, est douée de sensibilité, d'autant plus que la sensation n'est que la sensibilité en tant qu'elle se manifeste actuellement par une cause. Les vibrations d'une cloche ne sont possibles, sous le choc du marteau, qui en est la cause efficiente, que parce que la cloche jouit de certaines propriétés, telles que la dureté jointe à l'élasticité, en un mot, parce qu'elle a telle ou telle constitution particulière, qu'il serait bien étrange de regarder comme n'étant rien de réel. Et la sensibilité est plus réelle qu'aucune des propriétés des corps. Elle l'est autant, ni plus ni moins, que toutes les autres propriétés de l'âme.

XXI. « Vous pensez que la distinction entre les idées à

priori et les idées sensibles est chimérique (1), et vous déduisez cette proposition du fait que les idées à *priori* ont elles-mêmes besoin d'une circonstance physique ou sensible pour se manifester. — Je crains que la conséquence n'outrepasse les prémisses : il peut très-bien arriver que l'âme ne puisse fonctionner de manière à produire ces sortes d'idées, qu'autant qu'elle y est provoquée par des intuitions externes ou internes. Préjuger que la cause efficiente et la cause occasionnelle sont tout un ici, ou plutôt qu'il n'y a qu'une seule cause, celle que vous appelez efficiente, c'est décider la question par la question.

« Mais ce n'est pas procéder ainsi que de dire : les idées sensibles, intuitives, ont un objet sensible, un phénomène externe ou interne : si c'est un phénomène externe par exemple, un des cinq sens donne la matière de l'idée. De plus, l'objet des idées sensibles est conçu dans l'espace ou dans le temps. En troisième lieu, ces sortes d'idées n'ont rien de nécessaire dans leurs rapports entre elles, rien qui se sache sans le secours de l'expérience, comme on sait, par exemple, que $2 + 3 = 5$, et cela nécessairement, sans vérification aucune. En quatrième lieu, ces sortes d'idées sont d'une généralité plus ou moins complexe, qui varie quelquefois suivant les sujets, les uns y mettant plus, les autres moins. Enfin, l'acte de la généralisation est complexe, successif, pour les idées sensibles. Les idées rationnelles sont marquées des caractères opposés. D'où l'on conclut très-légitimement, ce me semble, que l'âme fonctionne différemment ici et là, ou que ces deux sortes d'idées ne sont pas dues à une seule et même faculté. Dussent-elles, ces idées, appartenir à la même faculté, on n'en pourrait pas conclure, bien loin de là, que l'âme n'est pas active en les produisant les unes et les autres. »

(1) Je le pense et je l'ai dit en effet; mais je n'entendais parler que de leur origine seulement, non de leur nature, comme on le suppose ici, par suite d'une inadvertance de ma part.

— Puisque les sensations et les idées en général supposent, comme causes conditionnelles des propriétés diverses, à savoir, la sensibilité physique et l'entendement en général ; s'il existe entre les idées elles-mêmes des différences de nature, des différences essentielles, ces idées supposeront certainement aussi des propriétés diverses, telles, par exemple, que l'imagination et la conception pure, ou la raison, mais toujours comme causes conditionnelles, ou conditions nécessaires, et non comme causes productrices de ces idées. Car la raison est aux idées rationnelles ce que la sensibilité physique est aux sensations : et si l'âme reçoit mais ne fait pas ses sensations en vertu de sa sensibilité ; elle conçoit, mais ne crée pas ces idées en vertu de sa raison, ni d'aucune autre propriété ou faculté *comme telles*. Il n'y a point, encore une fois, de faculté productrice d'idées : ni l'imagination, ni la raison, ni la volonté, ni l'activité fatale (supposé qu'elle ne soit pas une chimère), à titre de facultés, ne peuvent être causes d'aucune idée. Les idées, de quelque nature qu'elles soient, ont toutes pour causes efficientes (indirectes si vous voulez) ou des sensations, ou d'autres idées, qui sont des propriétés *en acte*, des phénomènes produits eux-mêmes par d'autres causes. Il faut que l'âme ait actuellement une sensation ou une idée, tout au moins, pour produire une autre idée : elle ne peut agir, dans cet objet, que sous l'une ou l'autre de ces modifications ; ce n'est que par elles, ou en vertu de ces mêmes modifications, qu'elle agit, bon gré, mal gré. Dans cette circonstance, et dans ce sens, on peut dire, en effet, que son action est fatale. Mais vous prétendez que cette action fatale, cause immédiate de l'idée produite, a elle-même sa cause efficiente, ou son point de départ, dans une faculté particulière que vous appelez activité fatale, laquelle prendrait l'initiative à l'occasion de tel ou tel fait ; et voilà ce qui me paraît absolument inadmissible. Je ne pense pas que l'activité fatale soit une faculté réelle, *sui generis* : mais le fût-elle, à titre de faculté, elle ne saurait rien produire, pas même l'action qui en dérive ou qui la suppose. L'action n'est

pas autre chose que l'activité elle-même mise en jeu par une autre cause et se manifestant sous cette forme phénoménale. C'est à cette cause elle-même, qui toujours est un sentiment, une sensation, ou, le plus souvent, une idée acquise, que j'attribue, en dernière analyse, la production de l'idée actuelle. [Qu'une action de l'âme s'interpose entre cette cause productrice et l'idée produite, je ne le nierai point : que cette action soit fatale par circonstance ou par le fait, comme il faudrait bien qu'elle le fût si elle n'était elle-même que l'effet immédiat de cette même cause, je le conçois : mais qu'elle soit fatale par nature, c'est-à-dire qu'elle tienne son caractère de fatalité d'une activité spéciale, distincte du pouvoir d'agir que nous attribuons à l'âme, en général, c'est ce qui me paraît plus difficile à comprendre, et ce que je ne puis admettre.]

J'ai prouvé ailleurs que, s'il y a une différence de nature, il n'y en a aucune d'origine, entre les jugements *à priori* et *à posteriori*, entre les idées innées, ou ce que l'on nomme ainsi, et les idées acquises, ou reconnues pour telles. Du reste, quelque divergence qui se trouve entre votre opinion et la mienne, sur l'origine, ou la formation des idées, nous sommes, au fond, du même avis sur leur communauté d'origine; puisque nous prétendons, vous, que l'âme produit par elle-même, ou en vertu de sa seule activité, *et les unes et les autres*; et moi, que, dans ce sens, ou de cette manière, elle ne produit *ni les unes ni les autres*, quoique les unes et les autres se forment également en elle, ou, si l'on veut, qu'elle les produit ou les engendre (sous l'influence d'une cause), mais qu'elle ne les crée pas (en vertu d'une activité absolue).

XXII. « Vous me demandez, mon cher contradicteur, quelle différence je mets entre l'activité *fatale*, l'activité *spontanée* et l'activité *réfléchie*; puis vous me faites remarquer que je n'admets, malgré ces dénominations diverses, qu'une seule activité; enfin vous m'opposez l'espèce de contradiction où je serais tombé en disant que l'attention est accompagnée de réflexion, et que la réflexion n'est elle-même que l'attention réfléchie.

« Il est permis, en effet, de ne pas trop se reconnaître dans tout ceci. Je n'ai pas été assez explicite ; peut-être même ai-je eu d'autres torts ; je vais essayer d'être plus clair.

« J'admets avec vous qu'il n'y a qu'une seule activité, en ce sens qu'agir, d'une façon ou d'une autre, c'est toujours produire un état, se donner au moins une modification interne. Voilà ce qu'il y a de commun à toute manière d'agir.

« Mais ce caractère fondamental ou essentiel de l'activité en exercice est rendu complexe par d'autres caractères accessoires, qui sont comme des espèces dans un genre : constatons-les. »

— Agir, soit avec réflexion, soit d'une manière spontanée, soit fatalement. c'est toujours, dites-vous, se donner une modification interne. Mais vous pensez que ces trois manières d'agir dépendent, sinon d'une même activité, du moins de trois sortes d'activités qui, par les caractères accessoires qui les distinguent, seraient comme des espèces dans un même genre.

Cependant il me semble qu'entre l'activité fatale, si elle existe, et les deux autres, il y a une différence essentielle et fondamentale ; tandis que l'activité réfléchie et l'activité spontanée sont de la même nature au fond, et ne diffèrent que dans le degré de conscience et de réflexion qui accompagne l'action. réfléchie ou spontanée : car toutes nos actions, sous ce point de vue, forment une chaîne dans laquelle on est conduit d'une extrémité à l'autre par une infinité de degrés intermédiaires : de sorte qu'il serait impossible de dire où finit l'action dite spontanée et où commence celle que l'on nomme réfléchie : d'autant plus : 1° que nous n'agissons peut-être jamais entièrement à notre insu, ou sans avoir aucune conscience de ce que nous faisons : 2° que la réflexion elle-même peut être à différents degrés, ou n'être pas accompagnée de conscience, si bien qu'il peut nous arriver de réfléchir plus ou moins, en agissant ou avant d'agir, sans nous en douter, et qu'alors nous ne saurions dire positivement si nos actions sont réfléchies ou spontanées ; 3° enfin, que toutes nos actions sont

peut-être également déterminées par des idées ou autres phénomènes de l'âme ; soit que nous ayons de ceux-ci une conscience plus ou moins nette, soit que nous n'en ayons aucune conscience.

Rien de tout cela ne se rapporte à l'acte fatal, qui s'exécute toujours, quoique par l'âme elle-même, à l'occasion de tel ou tel fait, sans qu'elle le sache, et sans qu'aucun autre fait, aucune idée, aucun motif, aucune raison, ni aucune volition, ou acte volontaire, puissent s'y opposer. Du reste, bien que je ne voie pas trop clairement en quoi consiste cette faculté de l'âme que vous nommez activité fatale, en tant qu'elle diffère de la volonté, réfléchie ou spontanée, je comprends fort bien qu'une action quelconque pourrait être fatale. Nous pourrions même, je pense, mettre en question si, en dernière analyse, toute action, corporelle ou intellectuelle, n'est pas fatale ou nécessaire. Mais c'est aussi ce que l'on pourrait contester, et ce que vous contesteriez, sans aucun doute ; tandis que l'acte que vous donnez exclusivement comme fatal, l'est *évidemment* par sa nature même. Il est nécessaire, puisque l'âme, à la suite de tel mouvement dans l'organisme ou de telle idée dans l'âme elle-même, ne peut pas ne pas agir, et agir de telle ou telle façon déterminée ; il est fatal, puisque la volonté n'y pourrait rien changer, que d'ailleurs l'âme n'a pas conscience de cet acte, et qu'elle n'en aperçoit en elle que le résultat, comme si elle n'y avait aucunement participé. Aussi l'âme paraît-elle ici pâtir plutôt qu'agir, être passive, ou mobile, plutôt qu'active, être mue (par une cause) plutôt que se mouvoir *d'elle-même*.

En tout cas, l'activité fatale, qui n'a pour ainsi dire rien de commun avec la volonté (spontanée ou réfléchie), ni avec aucune autre propriété en vertu de laquelle l'âme pût agir dans telle ou telle circonstance donnée, ne semble donc pas une faculté particulière, se rattachant à une propriété plus générale, comme une espèce au genre auquel elle appartient. [Il en résulterait d'ailleurs une absurdité palpable : car, si l'activité fatale et la volonté étaient de la même nature au

fond, si cette dernière, comme on l'a dit aussi, avait sa racine dans la première, et si l'une ne différât de l'autre que par des caractères extérieurs, je veux dire par la conscience qui *accompagne* la volonté, par la réflexion qui la *précède*, ce qui n'en change pas la nature, (et ne la distingue que de l'activité spontanée) : il serait évidemment absurde d'attribuer à l'activité fatale un pouvoir que n'aurait pas, et que n'a pas en effet la volonté réfléchie. L'action fatale, dont nous ne pouvons jamais avoir conscience, produit, et sa seule fonction est de produire, des sensations, des sentiments et des idées ; la volition, dont nous pouvons toujours avoir conscience, ne produit ni des idées ni des sentiments, ni des sensations. Il faut donc, si l'activité fatale existe, qu'elle soit *essentiellement* différente de la volonté (spontanée ou réfléchie). }

XXIII. « 1° N'est-il pas vrai d'abord que l'intelligence humaine n'a qu'un nombre déterminé de fonctions, qu'on appelle *facultés* ? N'est-il pas vrai que nous ne pouvons ni en retrancher ni y ajouter ? N'est-il pas vrai que ces fonctions s'accomplissent dans une certaine mesure, d'une certaine manière, qu'on appelle des *lois* ? Ne peut-on pas dire la même chose de la sensibilité ou affectibilité ? Nous voilà donc soumis à la fatalité, quant à la nature, quant au nombre, quant au mode d'action de nos facultés. Il ne dépend pas plus de nous d'échapper à ces lois, puisqu'elles font partie de notre nature humaine, que de soustraire notre corps à la loi de la gravitation. Il n'y a pas jusqu'à la liberté même qui ne soit *fatale*, puisque nous voudrions vainement n'être pas libres. »

— Oui, nos facultés sont fort restreintes et quant à leur nombre et quant à leur étendue, et il ne dépend pas de nous de les accroître ou de les diminuer. Sans doute aussi notre intelligence est soumise à des lois, et ces lois sont fatales, comme elles le sont toutes ; nous devons donc nous y conformer, leur obéir, bon gré, mal gré. Mais de deux choses l'une : ou de là on ne peut rien inférer relativement à nos actes internes ; ou nous serons amenés à conclure que toutes nos actions sont

également fatales, ce qui ne se concilierait pas avec votre système d'idées.

Et quand il serait démontré qu'il y a dans l'âme des actions fatales, il ne s'ensuivrait pas encore qu'elles n'eussent point de cause en dehors de l'activité, ou qu'elles fussent absolues ; tant s'en faut : ce serait précisément parce qu'elles auraient de pareilles causes, qu'elles seraient fatales, selon moi.

XXIV. « 2° N'est-il pas également vrai que nous faisons une foule de mouvements indélibérés, mais que nous pouvons suspendre et empêcher, si nous y pensons, et que cette pensée n'est pas impossible ? Une impulsion égoïste peut être réprimée par la honte, et une impulsion généreuse par l'intérêt ; les mouvements de la colère, tous ceux des autres passions, peuvent être refoulés. Eh bien, j'appelle *spontanés* ces actes, ces mouvements irréfléchis, indélibérés, involontaires. »

— [Les sentiments, ou, comme nous les appelons aussi, les mouvements de l'âme, tels que la honte, les *impulsions* égoïstes et généreuses, les *mouvements* des passions, qui peuvent être *refoulés*, ne sont pas eux-mêmes des *actes* internes ; et ceux-ci peuvent seuls, à proprement parler, être dits et appelés *réfléchis* ou *spontanés*. Mais si l'on veut appliquer, par extension, ces derniers mots à nos actions corporelles, ou à nos mouvements extérieurs, qui n'en diffèrent point, je n'y trouve rien à reprendre. Dans ce sens,] il n'y a point de doute que plusieurs de nos actions ou de nos mouvements sont ou nous paraissent indélibérés, irréfléchis, et je ne demande pas mieux que de les appeler, avec vous et avec d'autres, mouvements et actes spontanés, surtout lorsque nous n'en avons pas conscience. Je dis seulement que les actes spontanés, internes ou externes, ne diffèrent pas, au fond, ou en eux-mêmes, des actes réfléchis, c'est-à-dire accompagnés ou précédés de réflexion. Je conviens avec vous, du reste, que nous pouvons suspendre ou empêcher les premiers (et les autres de même), lorsque nous y pensons.

XXV. « 3° J'appelle *volontaire* tout acte précédé et accompagné d'une intention, que cette intention soit d'acquérir une idée ou de la réaliser d'une manière quelconque, par exemple l'attention donnée à dessein à une sensation, à une idée, à une action. Tout effort pour réprimer un mouvement *spontané* est également volontaire. Dans cette lutte, il y a évidemment deux forces en présence; l'une qui semble venir de notre *nature*, l'autre, de notre *moi*; l'une involontaire, l'autre volontaire; l'une qui n'est pas de nous, l'autre qui est de nous. Preuve nouvelle en faveur de cette activité intime, essentielle et radicale, dont j'ai tant parlé déjà, et qui ne m'est pas trop contestée. »

— Vous n'appellez *volontaires* (comme on le fait d'ailleurs assez généralement) que nos actes réfléchis, ceux qui sont précédés ou accompagnés d'une intention; et sans doute vous n'entendez par intention que celle dont nous avons conscience: car, à la rigueur, nous n'agissons peut-être jamais sans une intention plus ou moins déterminée, plus ou moins vague, et dont quelquefois nous n'avons aucunement conscience; [auquel cas, si cela peut arriver en effet, l'acte volontaire deviendra spontané. De toute manière, j'accepte votre définition: mais je crois aussi que l'acte volontaire, pouvant être, plus ou moins intentionné, conscient, réfléchi, délibéré, pourra se rapprocher de plus en plus de l'acte spontané, jusqu'à ce qu'il se confonde avec lui, et que par conséquent il n'en diffère pas essentiellement.]

Ne reconnaissant ainsi aucune différence fondamentale et bien tranchée entre les actes réfléchis et ceux qui paraissent involontaires, je n'admets pas non plus, comme de raison, la distinction que vous faites entre notre *nature* (c'est-à-dire la nature de l'âme) et notre *moi*. Je ne crois pas, d'un côté, que les *actes* involontaires, quoiqu'ils viennent de *notre nature*, ne soient pas de *nous*; je ne saurais admettre que quand j'agis spontanément ou que je sens, ce ne soit pas moi qui agis de cette manière ou qui suis affecté par telle ou telle sensation, comme c'est moi qui, dans d'autres circonstances, agis volontairement ou avec connaissance de cause. Je ne

comprends pas, d'un autre côté, comment il serait de ma *nature* de sentir et d'agir spontanément, et non d'agir avec réflexion, avec intention, ou volontairement.

La vérité est que le même être qui pense en nous et qui sent, peut être envisagé ou comme passif (ou mobile), ou comme actif. De là vient que le mot *je*, ou *moi*, a deux valeurs : *je me sens* incapable de réfléchir et *je* ne veux point songer à ce qui se passe en *moi* malgré moi. Ce même être, en tant qu'il est actif, peut être aussi considéré tantôt comme agissant sans réflexion et sans avoir conscience de ses actes ; tantôt sans réflexion mais avec conscience de ce qu'il fait ; tantôt avec réflexion sans conscience, et tantôt avec conscience et réflexion : car il ne faut pas perdre de vue que la réflexion peut être elle-même plus ou moins, ou n'être pas accompagnée de conscience.

Maintenant, s'il vous convient de n'appeler volontaires que les actes réfléchis et conscients, n'importe à quel degré, je ne puis le trouver mauvais, et je ne m'oppose pas non plus à ce que, distinguant notre *nature* de notre *moi*, vous ne désigniez sous cette dernière dénomination que la volonté définie comme elle vient de l'être. Mais je ne vois pas du tout comment il peut sortir de là une *nouvelle* preuve qu'il existe en nous une activité sans conscience et sans réflexion, qui, n'étant pas l'activité spontanée, parce qu'elle est fatale, serait autre chose cependant que la *mobilité*, dont vous ne voulez pas absolument, je ne sais pourquoi : [si ce n'est peut-être parce que l'affection, le mouvement *reçu* en vertu de la mobilité, supposerait nécessairement une cause en dehors de toute activité, ce qui ne se concilierait pas avec votre hypothèse ; même quand nous accorderions que l'effet immédiat de cette cause est d'abord une *action* (par là même) *fatale* de l'âme ; action que vous admettez, mais qui, selon vous, a sa cause dans l'activité fatale elle-même.]

XXVI. « Mais si ce mode d'agir est réel, s'il se trouve quelquefois en lutte avec le mode d'action volontaire, serait-il bien rationnel d'appeler ces deux modes d'agir d'un même nom, du

nom générique de volonté? Ne convient-il pas, au contraire, d'admettre différentes dénominations pour indiquer des faits si divers?

« Quant à la manière dont je concilie l'unité de l'activité avec ces différents modes qui la déterminent, elle est fort simple. Il est manifeste que le sujet, ou le principe substantiel de tout acte en nous, est unique. C'est donc le principe individuel qui agit fatalement, spontanément et volontairement dans l'homme. L'activité est unique encore en ce sens, je l'ai déjà dit, qu'elle est, dans tous les cas, la cause de quelque effet. Quand elle se déploie fatalement, elle échappe à l'empire de la volonté, le *moi* ne peut rien alors contre elle. Quand elle est spontanée, nous avons déjà plus d'empire sur elle, mais cet empire n'est pas encore entier. Il n'est tel qu'autant que l'acte a besoin d'être en idée et d'être résolu, avant d'être exécuté et pour être exécuté. C'est ce qui se remarque très-facilement dans les actes complexes qui sont destinés à réaliser des œuvres d'un peu longue haleine. »

— L'acte réfléchi et l'acte spontané étant tout au plus deux espèces de phénomènes appartenant à un même genre, et ces dénominations particulières les distinguant suffisamment dans le langage, je les appelle du nom commun d'acte volontaire quand je ne veux désigner que le genre. Je m'y crois d'autant mieux fondé, que l'acte réfléchi se trouve souvent en lutte avec lui-même, peut-être en apparence seulement ou d'une certaine manière, mais tout aussi bien qu'avec l'acte spontané, [ou, comme vous dites, avec le mouvement spontané, ce qui paraît être pour vous la même chose. Ce que je crois vrai, à cet égard, c'est qu'un mouvement de l'âme, un sentiment, par exemple, peut être en lutte avec un sentiment contraire, quoiqu'ils portent, l'un et l'autre, ce même nom de sentiment, et que tous deux tendent à entraîner la volonté, chacun de son côté.] Au surplus, puisque l'on donne le nom commun d'activité à deux modes d'action qui diffèrent plus ou moins, en réalité ou en apparence, pourquoi ne leur donnerions-nous pas tout aussi bien le nom commun de volonté, sauf à distinguer aussi la vo-

lonté réfléchie de la volonté spontanée, la volonté consciente de la volonté inconsciente? Quant à l'activité fatale, comme elle n'a rien de commun avec la volonté, ou spontanée ou réfléchie, elle formerait, non pas une troisième espèce du même genre, mais un genre tout à fait à part.

Quoique l'âme, d'ailleurs, puisse être considérée tantôt comme active, tantôt comme passive, on ne peut pas dire, je crois, de l'activité elle-même qu'elle est une des facultés de l'âme, pas plus qu'on ne le dirait de la passivité. L'activité est le *pouvoir d'agir*, par ou en vertu de telle ou telle propriété en acte. Je comprends fort bien qu'un acte quelconque puisse être fatal, ou nécessaire; mais je ne conçois pas pour cela que l'âme puisse agir par la fatalité, comme je conçois qu'elle agit en effet par la volonté, parce que la fatalité n'est pas une propriété ou faculté.

Il ne paraît donc pas possible que l'activité volontaire, l'activité spontanée et l'activité fatale, ou que la volonté, la spontanéité et la fatalité, soient trois espèces de propriétés actives, encore moins trois sortes d'activité du même genre, ou dérivant toutes trois d'une même activité plus radicale et plus profonde. La volonté seule est une faculté réelle; mais elle peut être ou réfléchie, ou spontanée, c'est-à-dire accompagnée ou non accompagnée de réflexion, comme de conscience, ce qui d'ailleurs n'en change pas la nature. [L'activité fatale n'est point du tout une manière particulière d'agir, diamétralement opposée, en quelque sorte, à l'activité volontaire : et cela est si vrai qu'il ne serait point absurde de poser cette question, quelque bonnes que fussent les raisons qu'on pourrait avoir d'y répondre négativement, à savoir, si toute action, même volontaire, n'est pas fatale de sa nature; en d'autres termes, si toute action n'a pas une cause en dehors de l'activité qu'elle implique (comme cause conditionnelle); en d'autres termes encore, s'il n'est pas impossible qu'une activité se manifeste, par elle-même, sans autre cause, sous telle ou telle forme déterminée : question d'autant plus raisonnable, qu'il semblerait absurde, au contraire, qu'une action, à titre de phénomène, pût avoir

— Puisque les sensations et les idées en général supposent, comme causes conditionnelles des propriétés diverses, à savoir, la sensibilité physique et l'entendement en général ; s'il existe entre les idées elles-mêmes des différences de nature, des différences essentielles, ces idées supposeront certainement aussi des propriétés diverses, telles, par exemple, que l'imagination et la conception pure, ou la raison, mais toujours comme causes conditionnelles, ou conditions nécessaires, et non comme causes productrices de ces idées. Car la raison est aux idées rationnelles ce que la sensibilité physique est aux sensations : et si l'âme reçoit mais ne fait pas ses sensations en vertu de sa sensibilité ; elle conçoit, mais ne crée pas ces idées en vertu de sa raison, ni d'aucune autre propriété ou faculté *comme telles*. Il n'y a point, encore une fois, de faculté productrice d'idées : ni l'imagination, ni la raison, ni la volonté, ni l'activité fatale (supposé qu'elle ne soit pas une chimère), à titre de facultés, ne peuvent être causes d'aucune idée. Les idées, de quelque nature qu'elles soient, ont toutes pour causes efficientes (indirectes si vous voulez) ou des sensations, ou d'autres idées, qui sont des propriétés *en acte*, des phénomènes produits eux-mêmes par d'autres causes. Il faut que l'âme ait actuellement une sensation ou une idée, tout au moins, pour produire une autre idée : elle ne peut agir, dans cet objet, que sous l'une ou l'autre de ces modifications ; ce n'est que par elles, ou en vertu de ces mêmes modifications, qu'elle agit, bon gré, mal gré. Dans cette circonstance, et dans ce sens, on peut dire, en effet, que son action est fatale. Mais vous prétendez que cette action fatale, cause immédiate de l'idée produite, a elle-même sa cause efficiente, ou son point de départ, dans une faculté particulière que vous appelez activité fatale, laquelle prendrait l'initiative à l'occasion de tel ou tel fait ; et voilà ce qui me paraît absolument inadmissible. Je ne pense pas que l'activité fatale soit une faculté réelle, *sui generis* : mais le fût-elle, à titre de faculté, elle ne saurait rien produire, pas même l'*action* qui en dérive ou qui la suppose. L'action n'est

pas autre chose que l'activité elle-même mise en jeu par une autre cause et se manifestant sous cette forme phénoménale. C'est à cette cause elle-même, qui toujours est un sentiment, une sensation, ou, le plus souvent, une idée acquise, que j'attribue, en dernière analyse, la production de l'idée actuelle. [Qu'une action de l'âme s'interpose entre cette cause productrice et l'idée produite, je ne le nierai point : que cette action soit fatale par circonstance ou par le fait, comme il faudrait bien qu'elle le fût si elle n'était elle-même que l'effet immédiat de cette même cause, je le conçois : mais qu'elle soit fatale par nature, c'est-à-dire qu'elle tienne son caractère de fatalité d'une activité spéciale, distincte du pouvoir d'agir que nous attribuons à l'âme, en général, c'est ce qui me paraît plus difficile à comprendre, et ce que je ne puis admettre.]

J'ai prouvé ailleurs que, s'il y a une différence de nature, il n'y en a aucune d'origine, entre les jugements *à priori* et *à posteriori*, entre les idées innées, ou ce que l'on nomme ainsi, et les idées acquises, ou reconnues pour telles. Du reste, quelque divergence qui se trouve entre votre opinion et la mienne, sur l'origine, ou la formation des idées, nous sommes, au fond, du même avis sur leur communauté d'origine; puisque nous prétendons, vous, que l'âme produit par elle-même, ou en vertu de sa seule activité, *et les unes et les autres*; et moi, que, dans ce sens, ou de cette manière, elle ne produit *ni les unes ni les autres*, quoique les unes et les autres se forment également en elle, ou, si l'on veut, qu'elle les produit ou les engendre (sous l'influence d'une cause), mais qu'elle ne les crée pas (en vertu d'une activité absolue).

XXII. « Vous me demandez, mon cher contradicteur, quelle différence je mets entre l'activité *fatale*, l'activité *spontanée* et l'activité *réfléchie*; puis vous me faites remarquer que je n'admets, malgré ces dénominations diverses, qu'une seule activité; enfin vous m'opposez l'espèce de contradiction où je serais tombé en disant que l'attention est accompagnée de réflexion, et que la réflexion n'est elle-même que l'attention réfléchie.

s'il y en a de telles. Mais de tout cela, non plus que des réflexions que contient cet article, et dont je ne contesterai point la justesse, sans me flatter d'ailleurs de les bien comprendre toutes, je ne vois pas comment on pourrait déduire l'existence probable d'une activité fatale. [Je ne vois pas bien clairement non plus, comment cette activité fatale et la volonté proprement dite ne seraient que deux fonctions différentes d'une même force radicale ; ni surtout comment la volonté, qui ne peut rien contre elle, même dans son plus haut développement, consisterait dans le pouvoir que nous aurions de nous emparer de cette activité originelle, pour la diriger à notre gré, au gré de notre volonté même.]

XXVIII. « Et notons bien une chose, c'est que le caractère réflexif de la volonté humaine, la faculté de pouvoir se replier sur soi dans certains cas, tient à l'essence de cette activité même. Les animaux sont actifs, mais pas de cette sorte d'activité, pas au même degré du moins. Le premier retour de la pensée sur nous-mêmes n'a pu être volontaire, puisque nous n'en avions pas alors l'idée : le premier acte de la volonté n'a pu être voulu, puisque nous ne savions pas alors que nous étions doués d'une semblable puissance. Il a donc fallu d'abord réfléchir sur nous-mêmes sans le vouloir, il a fallu vouloir d'abord sans vouloir vouloir, pour savoir que nous pouvions tout cela et pour le vouloir ensuite. Il y a donc jusque dans l'activité volontaire quelque chose qui ne l'est pas dans son principe ; c'est par là qu'elle se rattache à l'activité fondamentale de l'âme, qu'elle forme unité avec elle, et qu'elle ne s'en distingue que comme la branche se distingue du tronc. Elle s'y rattache encore de cette autre manière, c'est que l'acte du vouloir en général est fatal, naturel, essentiel ; on ne peut pas ne pas vouloir ; nous ne sommes libres que dans la détermination du vouloir. Encore, plus d'un philosophe a-t-il contesté cette puissance. »

— Ces remarques sont plus favorables que contraires à la doctrine que je professe. J'accorde volontiers, je suis même

persuadé que, dans son principe, la volonté n'est ni réfléchie, ni consciente, c'est-à-dire qu'elle n'est accompagnée ni de réflexion, qui n'est peut-être elle-même, du reste, qu'une manière particulière de vouloir, ni de conscience, qui n'a rien de commun avec la volonté; et que, réciproquement, la réflexion dans son principe, n'est point accompagnée de volonté, ou d'intention : ce sont là des choses qui, sans différer dans leur essence, peuvent exister ensemble ou séparément, comme toutes deux peuvent exister avec ou sans conscience. Ainsi j'ai raison d'admettre une *volonté spontanée* (*irréfléchie, inconsciente*); tandis qu'une conséquence de votre manière de voir est qu'il y aurait une *volonté involontaire*; ce qui paraît aussi contradictoire qu'une *activité fatale, ou passive*. Mais, dans tous les cas, il y a loin de cette volonté spontanée, radicale, et, en quelque sorte, nécessaire ou fatale par circonstance, à l'activité fatale par essence, dont nous avons parlé jusqu'ici, et qui ne peut jamais devenir ce que vous appelez une activité volontaire, fût-elle accompagnée de conscience et de réflexion (comme elle devrait pouvoir l'être, si le caractère réflexif de la volonté tenait à l'essence de cette activité : puisque la réflexion, la conscience, la volonté la plus attentive, la plus ferme, et la plus libre si vous voulez, ne pourrait jamais ni modifier, ni surtout produire aucun des phénomènes attribués à l'activité fatale, tels qu'une sensation, une idée. Tout en niant que nous puissions *vouloir vouloir*, j'avoue que nous ne pouvons pas, en général, ne pas vouloir : je soutiens même, qu'en l'absence de la réflexion et de la conscience (peut-être même en leur présence), nous voulons nécessairement telle chose et non telle autre. Mais il y a une très-grande différence entre *vouloir* nécessairement telle ou telle chose, tel ou tel mouvement par exemple, en vertu d'une cause efficiente qui nous impose cette nécessité, et *produire* fatalement, quoique sans cause, tel ou tel phénomène animique, même en dépit de la volonté réfléchie.

XXIX. « Je puis maintenant aborder la contradiction qui

consiste à présenter l'attention comme distincte et comme indistincte de la réflexion. Vous me demandez, Monsieur, « comment l'attention pourrait être accompagnée de réflexion, « si la réflexion n'est elle-même que l'attention réfléchie. » — J'entends proprement par réflexion l'attention à ce qui se passe au dedans de nous, le regard de l'âme sur elle-même, le retour de la pensée sur la pensée, l'acte de saisir l'acte. Je puis me traduire de toutes ces manières, moins pour être de plus en plus clair, que pour réunir en quelques mots toutes les propositions propres à résumer ma pensée sur ce fait. Je dis *résumer*, parce qu'il faut avoir lu attentivement ce qui précède pour comprendre ces différentes formules, la dernière surtout.

« J'entends par attention le regard de l'esprit sur quoi que ce soit, par conséquent sans distinction d'objet interne ou externe. L'attention est donc genre, la réflexion, ou l'attention réfléchie, une espèce de ce genre. La réflexion n'est donc que l'attention, plus la circonstance d'être dirigée au dedans de nous. C'est surtout cette circonstance que le mot réflexion indique. Comme il n'y a pas de direction sans chose dirigée, et qu'on sait ici quelle est la chose dirigée, le mot réflexion n'indique l'attention que d'une manière accessoire. L'attention est donc accompagnée de réflexion (mais le mot *accompagnée* n'est pas très-propre) lorsqu'elle se dirige sur les faits de conscience. Loin donc qu'elle soit alors opposée à l'attention réfléchie, elle n'en diffère point : les expressions seules ne sont pas les mêmes.

« On peut dire cependant que les mots *attention réfléchie* s'emploient quelquefois comme synonymes d'*attention volontaire*, d'*attention soutenue*, par opposition à l'attention involontaire (que vous reconnaissez vous-même) et à l'attention légère, superficielle, instantanée. Mais l'attention volontaire, de même que la non-volontaire, pouvant se porter au dehors ou au dedans, cette locution ne me semble pas du tout pouvoir remplacer celle d'attention réfléchie, ou de réflexion. En d'autres termes, les mots *volontaire*, *involontaire*, n'indiquent en rien

la direction de l'attention. Il en est de même des épithètes *soutenue, durable, légère, momentanée*, etc. »

— Vous pouviez fort bien vous dispenser de cette explication justificative : comme explication, elle ne m'était pas nécessaire ; comme justification, vous n'en aviez pas besoin, parce qu'en effet vous n'étiez point en contradiction avec vos principes, vous l'étiez tout au plus avec les miens, que vous n'êtes point tenu d'adopter : il suffisait de faire remarquer que nous différons dans la définition même de l'acte intellectuel que l'on nomme réflexion. Celle que j'en ai donnée, et à laquelle j'attache peu d'importance, n'est peut-être pas la meilleure, et je suis loin de croire qu'ici j'aie raison contre vous.

Selon moi, il ne suffit pas, pour réfléchir, de porter notre attention sur ce qui se passe en nous, du moins sur *quelque* de nos idées seulement ; il faut que l'attention soit renvoyée, ou *réfléchie*, d'une idée sur une autre. La réflexion supposerait donc que l'attention se porte tour à tour ou successivement sur *plusieurs* idées. Ainsi la réflexion ou l'attention réfléchie ne sont à mes yeux qu'une seule et même chose. [Or, dans cette acception, on ne pourrait pas dire que l'*attention* est accompagnée de réflexion, c'est-à-dire d'*attention* réfléchie. En tout cas, il me semble que nous ne portons jamais notre attention, que nous ne réfléchissons jamais que sur ce qui se passe en nous, sur des idées ; quoique ces idées puissent n'avoir pour objet, qu'elles puissent ne représenter que des choses matérielles, des événements, des faits extérieurs.]

Si l'attention, comme je le crois aussi, n'est qu'une manière particulière de vouloir, pourvu qu'on prenne ce dernier mot dans le sens étendu que je lui ai donné, il ne saurait y avoir ni attention, ni par suite réflexion involontaires. Mais comme, d'un côté, la volonté en général, ou plutôt l'acte volontaire, peut être ou n'être pas accompagné de conscience, et que, d'un autre côté, nous pouvons avoir aussi ou n'avoir pas conscience du motif qui détermine notre volonté, ou d'après lequel elle se détermine ; il doit en être de même de l'at-

tion : en sorte que, souvent, nous sommes attentifs ou réfléchissons à notre insu, et que, plus souvent encore, nous ne savons pas ou n'apercevons pas distinctement ce qui nous a portés à réfléchir. Dans ce cas, on pourra dire de l'attention et de la réflexion, qu'elles sont involontaires, si l'on n'entend par volonté que celle qui tout au moins est accompagnée de conscience.

Vous entendez, dites-vous, par réflexion l'attention à ce qui se passe en nous, le regard de l'âme sur elle-même, le retour de la pensée sur la pensée, l'acte de saisir l'acte. Je ferai à ce sujet deux observations, qui ne vous seront pas contraires. La première, c'est qu'en définitive, l'âme ne porte jamais son attention, ou ses regards, que sur ce qui se passe, ou ce qui se trouve du moins en elle, et que regarder des objets extérieurs, c'est regarder les sensations ou les idées que ces objets font naître; mais qu'il est vrai de dire aussi, que l'âme pourrait porter ses regards sur ces idées ou ces sensations, sans pour cela faire attention à *tout ce qui se passe alors en elle*, et conséquemment sans réfléchir, si c'est en cela que vous faites plus particulièrement consister cette opération de l'âme. L'autre observation est que, bien qu'on emploie, à ce qu'il semble, le langage figuré, en disant que l'âme *regarde*, je crois au contraire, qu'à proprement parler, à parler sans figure, c'est l'âme seule qui regarde, comme c'est l'âme seule qui voit. Lorsqu'il s'agit d'un objet extérieur, nous disons que pour le bien voir il faut le *regarder* : mais cela se réduit, de la part du corps, à tourner les yeux vers cet objet, en donnant une certaine tension à l'organe de la vue ainsi qu'au cerveau, ce qui d'ailleurs suppose déjà une action de l'âme sur la matière : le véritable regard consiste dans l'attention même qu'elle porte sur l'objet, c'est-à-dire sur la sensation ou l'idée qu'il produit en elle, et conséquemment sur elle-même.

J'ai dit : qu'il *produit*, ou qu'il fait naître, et c'est en quoi vous me désapprouverez ou ne serez pas d'accord avec moi, puisque vous voulez que l'âme produise elle-même ses sensations. D'après cela, et pour nous résumer tous deux :

L'âme est passive, selon moi, non pendant, mais en tant qu'elle voit ; elle n'est active qu'en tant qu'elle regarde, c'est-à-dire qu'elle est attentive. Dans la première circonstance, je la considère comme mobile, parce qu'elle est mue, bon gré, mal gré : dans la deuxième, je la regarde comme active, en ce qu'elle se ment d'elle-même, ou qu'elle agit. Selon vous elle serait toujours active : seulement, dans la dernière circonstance, c'est-à-dire en tant qu'elle regarde, elle agirait ou volontairement, ou spontanément ; et dans la première, ou en tant qu'elle voit, elle agirait fatalement, et en quelque sorte passivement.

J'imagine que bien des gens, faute d'avoir l'esprit assez subtil, trouveront que ce n'était pas trop la peine de disputer si longuement. [Qu'importe, diront-ils, peut-être, avec moi, que l'âme, dans la formation des idées, soit active ou qu'elle ne soit que mobile, si, d'une part, elle n'en est pas moins douée de volonté, ou d'activité volontaire, et que, d'une autre part, elle fait ses idées bon gré, mal gré, machinalement, sans le vouloir et sans le savoir.

Si donc il ne se trouvait pas d'autre différence fondamentale entre les deux doctrines que celle dont il est ici question, je n'en aurais pas tenu compte ; car il m'est assez indifférent d'admettre ou de rejeter l'action fatale de l'âme dans cette circonstance. Mais il y a un point plus essentiel et plus important, sur lequel nous ne sommes pas du tout d'accord. Vous voulez, et je nie formellement, que l'activité fatale, si elle existe, comme nous le supposons ici, puisse se manifester par elle-même sous telle ou telle forme déterminée. Je soutiens qu'il faut absolument une cause en dehors de cette activité, pour la faire passer de la puissance à l'acte, ou tout au moins pour déterminer la nature de l'action, et que cette cause est précisément le fait antérieur que vous appelez cause occasionnelle du phénomène. Vous dites vous-même que votre cause occasionnelle est une véritable cause, et que toute cause véritable doit être appelée cause efficiente. Or, si le fait antérieur ne produit pas directement le phénomène, de quoi

donc pourrait-il être cause efficiente, si ce n'était de l'action fatale qui le produit immédiatement ?

Je ne suis point exigeant. Faites à votre théorie un changement, pour ainsi dire, imperceptible, et, à mon tour, je ferai bon marché du reste. Au lieu de dire que l'âme, à l'occasion d'un fait antérieur, que vous appelez cause occasionnelle, produit à elle seule le phénomène, en vertu de sa propre activité, seule cause efficiente de son action ; dites qu'elle est nécessairement déterminée à le produire par cette cause antérieure. En d'autres termes, faites tout simplement de cette cause occasionnelle la cause efficiente de l'action de l'âme. Alors cette action, étant l'effet d'une cause efficiente, sera toujours fatale, comme vous le voulez : et, à titre de cause, elle produira fatalement le phénomène. De cette manière tout s'explique facilement, tout devient clair et se conquiert : toutes les difficultés, toutes les contradictions, toutes les absurdités disparaissent.

Il est vrai qu'avant tout, cela supposerait que le corps peut agir sur l'âme. Mais niez l'action réciproque, en admettant la distinction réelle de l'âme et du corps, tout, en effet, demeure inexplicable. Une théorie fondée sur cette supposition entraînerait des contradictions et des impossibilités manifestes.

Il est bien vrai encore que vous dites ailleurs que les causes occasionnelles, ou les faits à l'occasion desquels l'âme produit ses idées, ne sont que des états et ne sont pas des causes. Mais cette contradiction, qui devrait être évidente pour vous, n'en est pas une pour moi, qui ai fait voir dans quel sens il faut entendre que ces faits antérieurs sont les causes efficientes, au moins indirectes, des idées ou autres phénomènes ultérieurs.

Il me reste, mon très-honorable et très-cher philosophe et ami d'abord à vous remercier toute ma reconnaissance pour les nombreuses observations que vous avez bien voulu m'adresser, ensuite à m'excuser de vous avoir cherché moins à tout prouver, soyez assuré, cependant, que si vous vous étiez

contenté de me faire des objections , de réfuter mes arguments , sans vouloir , pour ainsi dire , me contraindre d'abandonner une doctrine qui est le fruit de mes méditations , pour en adopter une qui m'est étrangère et qui vous appartient , du moins en partie , je me serais borné à me défendre tant bien que mal. Mais ici , comme dans mes réponses à vos premières critiques , j'ai dû , non-seulement parer vos coups , mais vous attaquer à mon tour ; car , évidemment , puisque vous vouliez vous mettre à ma place , je ne pouvais m'y maintenir moi-même , qu'en vous repoussant de toutes mes forces. Reste à savoir si j'ai conservé ma position ou si j'ai reculé.

De toute manière , le résultat de cette polémique est une exposition nette et claire de deux doctrines fort différentes , du moins en apparence. L'une , où l'on reconnaît un rationalisme très-avancé , place dans l'âme même la cause efficiente , ou productrice de toutes nos idées , même de nos sensations ; l'autre , qui se rattache au sensualisme , mais à un sensualisme fort raisonnable , je crois , met hors de l'âme , c'est -à-dire dans l'organisme et les objets extérieurs , dans les rapports qu'ils ont entre eux et avec nous , la cause productrice de nos sensations et de nos *premières* idées , qui d'ailleurs existent toutes en puissance dans les propriétés de l'âme , que j'appelle leurs causes conditionnelles. L'on sera maintenant plus à même de choisir ; et les avis seraient peut-être partagés si nous étions encore au *xviii*^e siècle ou déjà dans le *xx*^e. Quant à vous et à moi , sans doute , nous ne changerons pas de sentiment , et chacun de nous conservera le sien , comme s'il s'était agi d'une discussion politique , avec cette différence , je l'espère du moins , que notre amitié n'en sera point troublée.

1

2

ESSAIS

PHILOSOPHIQUES.

LIVRE SECOND.

DU LIBRE ARBITRE.

CHAPITRE I.

Considérations générales.

Nous avons établi, dans le livre précédent, que tous les phénomènes passifs de l'âme (les sensations, les sentiments et les idées) ont leur cause efficiente dans d'autres phénomènes de cette nature, dans des phénomènes antérieurs qui, bien que passifs en eux-mêmes, peuvent être considérés comme actifs en tant que causes productrices, ou efficientes.

Toutefois nous avons accordé, qu'entre le phénomène produit et le phénomène producteur, il pouvait bien y avoir quelque autre chose encore, à savoir, une action de l'âme dont on n'a pas conscience ; en sorte que celle-ci serait la cause immédiate du phénomène produit, comme on le dit en effet, et, selon nous, l'effet nécessaire de la première cause, du phénomène antérieur : car l'action de l'âme, étant elle-même un phénomène, quoique phénomène actif en soi, et de plus, étant fatale, implique évidemment une cause. Il ne reste qu'un point en litige. Le phénomène antérieur, dit-on, n'est pas la cause efficiente, mais seulement la cause occasionnelle du phénomène subséquent et de l'action qui le produit ; c'est un fait à l'occasion duquel l'activité fatale se manifeste. Mais, supposé

que cette observation soit juste, et d'abord qu'elle signifie quelque chose ; elle n'est pour nous d'aucune importance, puisque, du reste, on veut bien convenir que, ce fait existant, l'action de l'âme et l'effet qu'on lui attribue sont inévitables. Nous n'en demandons pas davantage.

Maintenant nous avons à considérer, d'abord, un autre ordre de phénomènes et une autre action de l'âme, une action plus réelle, ou du moins plus évidente, puisque nous pouvons en avoir conscience et que, par là même, elle est incontestable : je veux dire l'action, ou plutôt l'acte de la volonté, qu'il ne faut pas confondre avec ce que l'on nomme, par une extension du mot, l'action volontaire, qui n'est qu'un phénomène extérieur, et l'un de ceux dont nous voulons parler.

Ces phénomènes, qui sont nos efforts et tous nos mouvements volontaires, quels qu'ils soient, ne supposent que de la matière en mouvement. Mais quelle est la cause de ces mouvements particuliers dans la matière organisée ? Quel rapport peut-il y avoir entre un acte pur de la volonté et le mouvement proprement dit ? Le premier est-il (comme je le pense et l'admets) la véritable cause efficiente de tout mouvement volontaire ; ou bien, la matière organisée, au lieu d'être mue par la volonté (en acte), *se meut-elle* par elle-même à l'occasion d'un acte volontaire ? Nous avons déjà, sans nous y arrêter, posé cette question, que nous devons abandonner, parce qu'elle nous paraît insoluble, et que d'ailleurs elle est sans importance ici. Quant à la possibilité de tous ces mouvements, à leur diversité, à la nature particulière de chacun d'eux, il faudrait sans doute en chercher la raison dans l'organisme même. Mais nous n'avons pas plus à nous occuper de la cause conditionnelle, ou des conditions d'existence de chacun de ces phénomènes, que de leur cause productrice ou efficiente.

La seule, la grande question que nous voulons approfondir, et qui seule aussi fera l'objet de ce livre, est celle de savoir :

Si l'acte de la volonté est lui-même entièrement indépendant de tout fait antérieur, à quelque titre que ce soit ; auquel cas, cet acte, ou la volonté, qu'il suppose, ou l'âme,

dont cette dernière est un attribut, seraient absolument libres ;

Ou bien, si cet acte dépend d'un fait antérieur, comme un effet dépend de sa cause, d'une cause efficiente, d'une cause occasionnelle, si l'on veut, mais de telle sorte alors que, cette cause, ou ce fait existant, l'acte volontaire, et par suite le mouvement extérieur qu'il produit, s'ensuivraient infailliblement : auquel cas, il serait fatal, tout comme l'action de l'âme qui produit une idée ;

Ou bien enfin (ce qui paraît moins facile à comprendre), si la volonté, comme dans le cas précédent, *ne peut* se manifester qu'à l'occasion d'un fait antérieur, mais *peut* néanmoins, comme dans le premier cas, ne pas se manifester, bien que ce fait existe. Alors, supposé la chose possible en soi, la volonté serait libre encore ; elle jouirait toujours d'une entière liberté, sous la condition de quelque motif préexistant. C'est ce que nous nommerons liberté conditionnelle.

Or nous prouverons que cette hypothèse d'une liberté conditionnelle, ou telle que nous venons de la définir, est contradictoire et conséquemment inadmissible. Il faut donc opter entre la première et la seconde.

Quant à la première, elle est incompréhensible, il est vrai ; elle soulève d'immenses difficultés pour l'intelligence, elle est fondée sur des considérations et elle entraîne des conséquences qui paraissent absurdes sinon contradictoires, aux yeux de la raison ; mais comme, en effet, elle pourrait n'avoir rien de contradictoire en soi, nous ne saurions empêcher qu'on ne l'admette ; nous ne pourrions que faire connaître ce qui nous empêche de l'adopter nous-même. Elle est d'ailleurs la seule d'après laquelle la liberté morale serait une *faculté* de l'âme. Enfin, il n'y a pas, en réalité, d'autre liberté que celle-là ; ceux qui n'en veulent point rejettent, par le fait, toute liberté dans l'homme, et leurs disputes ne roulent que sur des mots, sur des équivoques ou des malentendus.

La deuxième hypothèse, qu'à tort ou à raison l'on croit contraire ou préjudiciable à la morale, et qui, par ce motif,

très-louable d'ailleurs, est presque universellement rejetée comme fausse, est la seule néanmoins qui s'accorde avec l'expérience, avec l'observation interne, avec l'analogie, et le reste. C'est celle que nous soutiendrons. Mais, encore une fois, ceux qui la repousseront devront admettre la première, sous peine d'être tacitement accusés par nous de ne savoir ni ce qu'ils veulent, ni ce qu'ils disent.

On a trop souvent confondu le libre arbitre avec certains faits psychologiques qui, à la vérité, s'y rattachent, mais qui ne le constituent point. La plupart des hommes, peut-être même quelques métaphysiciens, vont beaucoup plus loin, en ne distinguant pas de la liberté morale, la liberté physique, qui en diffère essentiellement, qui n'a même avec elle rien de commun, ce qui nous obligera d'en parler, et de sortir ainsi, jusqu'à certain point, de notre sujet, comme ils s'écartent de la question, sans que, du reste, ils s'en doutent le moins du monde. Bien des philosophes, sans aller jusque-là, s'éloignent aussi de la question d'une manière ou d'une autre. Quelques-uns même n'y sont jamais entrés, et c'est par ce moyen, c'est par une extension abusive ou une application fautive de principes reconnus pour vrais, qu'ils ont cru de bonne foi démontrer l'existence de la liberté. Représentants du vulgaire des hommes et parlant à des hommes vulgaires, ils ont pu facilement les tromper, les convaincre, en se trompant eux-mêmes. Mais que penser de ceux qui ont eu recours à de pareils moyens tout en reconnaissant leur insuffisance, et qui se sont ainsi volontairement mis dans l'embarras pour ne pas dire en contradiction avec eux-mêmes ! Lisez, par exemple, sur cette matière, le grand Bossuet : aller au fond des choses, et voici ce que vous y verrez : il prouve sans peine et semble admettre le libre arbitre, aussi longtemps qu'il est hors de la question ; mais dès qu'il y rentre, il le nie. La doctrine de saint Augustin présente le même embarras, les mêmes équivoques, le même résultat final. Les théologiens de nos jours s'éloignent beaucoup de cette doctrine, en ce qu'ils admettent franchement, sans restriction, sans difficulté, la liberté absolue, comme

nous l'entendons, et qu'ils nomment, à juste titre, nous dirons pourquoi, liberté d'indifférence.

Il est facile de comprendre, d'après tout ce qui précède, combien nous aurons de points à discuter, combien d'erreurs ou de préjugés à combattre, combien de difficultés à vaincre, pour arriver à cette conclusion si simple :

Ou la liberté pleine et entière, ou point de liberté.

Entrons en matière, et avant tout, tâchons de nous bien entendre sur ce mot liberté, qui a plus ou moins d'étendue, qui peut être pris en divers sens, qui a plusieurs significations toutes différentes. En le définissant, nous ferons quelques observations préliminaires, qui ne seront pas sans utilité.

I. Il me semble que la liberté, si l'on prend ce terme dans sa plus grande extension, est la situation, l'état d'un être quelconque, matière brute, végétal, animal, âme, Dieu; individu, société, nation; que rien n'*empêche* ni ne *force* d'agir, de changer, de se modifier de quelque manière que ce soit.

C'est ainsi que nous dirions, par exemple, d'un corps sans pesanteur apparente, qu'il est suspendu *librement* dans l'espace, si rien d'ailleurs ne le contraignait, si rien non plus ne l'empêchait de changer de place.

Mais ce ne serait là, pour ainsi dire, qu'une liberté *passive*, ou négative si l'on veut : et, d'après cette définition, il est clair qu'un être libre, aussi longtemps qu'il demeurerait dans son état de liberté, conserverait la même manière d'être; qu'il ne changerait pas, qu'il n'agirait pas, et qu'il ne pourrait passer de l'inaction à l'action, ou d'un état à un autre, sans, par cela même, perdre sa liberté, ou cesser momentanément d'être libre. Car toute action, toute modification, tout changement implique une cause : or toute cause produit son effet, et le produit nécessairement : donc tout ce qui change, ou passe d'une manière d'être à une autre, change nécessairement, il est contraint de changer, il n'est donc pas libre.

Mais, si l'on veut prendre ce mot dans un sens actif, ou positif, il faudra concevoir que dans tout être considéré comme

libre, il existe une cause interne en vertu de laquelle il peut agir, passer d'un état à un autre, se modifier, ou changer; et nous devons entendre par ce mot *liberté* : ou l'état actuel d'un être, d'une substance, que nulle influence *étrangère*, nulle cause *extérieure* ne gêne ni ne contraint, et qui n'agit qu'en vertu de ses forces internes, de sa propre énergie; ou le pouvoir d'agir ainsi sans autre cause.

C'est ainsi que nous disons d'un corps qu'il tombe *librement*, lorsque, d'une part, rien ne s'oppose à sa chute, et que, de l'autre, aucune force mécanique, ou extérieure, ne le précipite sur la terre : en un mot, lorsqu'il ne tombe qu'en vertu de sa pesanteur.

Nous disons de même que l'homme agit *librement* (et c'est ce qui constitue la *liberté physique*), lorsqu'il n'est ni que par sa seule volonté : que rien d'extérieur à sa pensée ne s'oppose à ce qu'il se meuve, ni ne l'oblige de se mouvoir, bon gré, mal gré.

Dans *or* sous l'âme est toujours libre, puisqu'elle ne peut agir qu'en vertu de forces internes.

Ainsi on peut distinguer deux sortes de libertés : une *liberté passive*, dont l'effet, ou le résultat, est la *stabilité*, la *persévérance* dans la même manière d'être, ce qui suppose l'absence de toute cause motrice, tant interne qu'externe : et une *liberté active*, qui ne se révèle que par un changement, par une action, et suppose l'absence de toute cause externe seulement.

Mais si l'on admet une *liberté absolue* : en d'autres termes, si par *liberté* on entend le contraire de *nécessité*, aucune des deux définitions ci-dessus ne lui convient, du moins entièrement et exclusivement. Elle se manifesterait, comme la *liberté active*, par une action corporelle, dans la *liberté physique*; par un acte intellectuel, une volition de l'âme, dans la *liberté morale* : et elle supposerait, comme la *liberté passive*, l'absence de toute cause, interne ou externe.

Les êtres doués d'une activité propre, c'est-à-dire, qui peuvent par eux-mêmes passer, non-seulement de l'inaction à l'action, mais encore de l'action à l'inaction, tels que les ani-

maux , tels que l'homme , pourraient seuls posséder la liberté physique absolue , ou proprement dite ; parce que , seuls , ils peuvent agir ou cesser d'agir d'après une tendance , si je puis dire capricieuse , dont le but et l'énergie sont variables ; tendance bien différente de la pesanteur terrestre , qui est permanente et toujours la même , soit qu'elle se manifeste par un mouvement actuel , soit qu'elle n'agisse que virtuellement. Ainsi un corps grave , alors même qu'il ne se meut qu'en vertu de sa pesanteur , ne laisse pas , au fond , de se mouvoir ou d'agir nécessairement , et non librement.

Il est vrai de dire cependant , que l'homme dont la volonté est actuellement bien déterminée , semble aussi se mouvoir , ou agir nécessairement , quoique d'après cette seule force interne ; tant une action *absolument* libre , du moins s'il s'agit d'une action corporelle , paraît une chose contradictoire : et il est impossible , en effet , de concevoir comment un homme , un animal , pourrait ne pas agir , ou se mettre en mouvement , lorsqu'il y est bien déterminé et que rien ne l'en empêche ; car l'acte de la volonté est une cause *efficiente* , et cette cause , par hypothèse , ne trouvant point d'obstacle , doit nécessairement produire son effet , qui est le mouvement volontaire. Ainsi , laissant de côté pour le présent la question de savoir si l'âme elle-même se détermine ou librement , ou nécessairement , nous pouvons dire , je crois , que les mouvements de l'homme qui n'agit que par sa volonté , et ceux des animaux qui n'obéissent qu'à leur instinct , sont , physiquement parlant , aussi nécessaires , ni plus ni moins , que ceux d'un corps inerte qui n'obéit qu'à sa pesanteur.

Aucune action corporelle , aucun mouvement n'est libre en effet. L'âme seule peut être libre , même physiquement ; parce qu'elle seule peut avoir dans certains cas , ou recevoir des circonstances extérieures , lorsque celles-ci lui sont favorables , la possibilité ou de mouvoir le corps , ou de le laisser en repos , suivant qu'elle voudra l'un ou l'autre. Et cette possibilité , ou cette liberté physique , fût-elle pleine et entière , ne pourrait être elle-même regardée comme absolue , qu'en ce

sens, que la volonté le serait elle-même en effet, ou que ses actes ne dépendraient absolument d'aucune cause.

Nous ne considérerons la liberté que dans l'homme. Seulement, avant d'aller plus loin, nous ferons quelques remarques sur la liberté passive, ou l'équilibre des corps.

Si aucune cause, ni extérieure ni intérieure, ne sollicite un corps immobile à se mouvoir dans tel sens déterminé, par exemple d'orient en occident, et que rien non plus ne s'oppose à ce qu'il se meuve dans ce même sens, il jouira de la liberté passive d'agir suivant cette direction : mais, par cela même qu'aucune cause ne le forcera de passer du repos au mouvement, il demeurera en repos. La même chose aura lieu en sens inverse, si rien ne l'empêche ni ne l'oblige de se mouvoir d'occident en orient. La liberté sera donc égale de part et d'autre ; et de là peut-être l'idée, sinon le mot d'équilibre (1).

Si le corps était sollicité à se mouvoir dans un sens seulement, par cette raison il serait empêché de se mouvoir dans le sens contraire : il n'y aurait plus liberté ni d'un côté ni de l'autre : il ne serait pas libre d'agir dans le premier sens, puisqu'il y serait forcé ; il ne serait pas libre d'agir suivant l'autre sens, puisqu'il en serait empêché. D'où l'on peut déduire que, quand un corps est libre dans un sens, il l'est aussi dans le sens opposé (pourvu qu'on fasse abstraction de tout obstacle immobile, qui d'ailleurs n'en serait un que si le corps tendait à se mouvoir, ce qui est contre l'hypothèse), et que, par conséquent, où il y a liberté passive, il y a nécessairement équilibre.

Mais la réciproque a-t-elle également lieu ? N'y a-t-il point des cas d'équilibre sans liberté passive ? Oui en théorie, non en fait, en résultat. Par exemple, dans chacun des plateaux

1° Ce terme dérive, non de *libre* libre, mais de *libre* balance, et veut dire simplement balance égale, balance que ne pousse ni d'un côté ni de l'autre, et que n'a rien de contraire, dira-t-on, avec la liberté, et j'en conviens, mais il n'est ni question que de cet état des corps qui s'appelle liberté passive, et non de la balance proprement dite.

vides d'une balance, il y a deux forces, dont l'une, interne, sa pesanteur, le sollicite à descendre, et l'autre, externe, l'action en sens contraire de l'autre plateau, l'invite à monter. Ainsi, en principe, en théorie, on peut dire qu'il n'est libre ni de monter ni de descendre. Mais les deux forces, étant égales et opposées, se détruisent réciproquement : le plateau est donc dans le même cas que s'il n'était sollicité par aucune force, ni interne, ni externe ; donc il est libre de fait (toujours passivement) de descendre et de monter.

Il n'y a point d'équilibre proprement dit sans tendance au mouvement. Mais comme cette tendance demeure sans effet, il s'ensuit que partout où il y a équilibre, il ne saurait y avoir de liberté active, ou se manifestant par une action. Ainsi, chacun des plateaux de la balance tend à descendre, en vertu d'une force interne, en vertu de sa pesanteur, il veut descendre, si je puis m'exprimer ainsi ; mais il en est empêché par une cause extérieure, par l'action de l'autre plateau. Il n'est donc pas libre de descendre, si l'on prend ce mot dans le sens actif ; et par la même raison, il n'est pas libre non plus de monter.

On peut conclure de ce qui précède, que la liberté passive et l'équilibre, soit qu'il résulte de l'absence de toute force, soit de l'égalité parfaite de forces opposées, ne sont, au fond, qu'une même chose : au lieu que l'équilibre et la liberté active sont des choses fort différentes, peut-être même inconciliables. Mais on pourrait demander si, en réalité, ou à la rigueur, il peut exister une liberté active.

Pour mieux faire comprendre la différence que nous pourrions mettre aussi entre la liberté passive, dans l'homme, et la liberté active, plaçons trois individus devant une action qu'aucune volonté autre que la leur, qu'aucune force étrangère, physique ou morale, ne les oblige ni ne les empêche d'effectuer ; et supposons que le premier n'y songe pas du tout, ou qu'elle lui soit entièrement indifférente ; que le deuxième soit bien résolu ou d'agir, ou de s'en abstenir absolument ; et qu'enfin le troisième demeure indécis.

Le premier, n'étant sous l'influence d'aucune force, ni physique ni morale, ni extérieure ni *intérieure*, se trouvera dans un état de liberté *passive*, à peu près à la manière d'un corps inerte sans pesanteur, suspendu dans l'espace ; et conséquemment, il ne prendra aucune détermination, et ne voudra ni effectuer l'action dont il s'agit, ni s'en abstenir : il s'en abstiendra sans le vouloir, et par cela seul qu'aucune cause déterminante ne le fera sortir de l'état d'inaction où il se trouve.

Le second, n'étant sollicité que par une puissance *intérieure*, à savoir, par une détermination de sa volonté qui le poussera nécessairement à réaliser son idée, quelle qu'elle soit, se trouvera dans cette situation que nous sommes convenus d'appeler liberté active (et qui n'est pas encore la liberté morale ; laquelle ne se rapporte qu'à l'âme, à la volonté elle-même, et non à l'action dont elle est la cause, à l'homme physique qui l'exécute).

Quant au dernier, je me borne à demander, ou à prier qu'on se demande, qu'on examine : premièrement, si, tant que son indécision durera, il ne se trouvera pas dans le même cas, que s'il avait deux volontés égales et contraires, qui, se détruisant réciproquement, laisseraient son *esprit* dans un état d'équilibre et de liberté passive, d'où résulterait nécessairement une immobilité *morale*, ainsi qu'une immobilité physique ; et, en second lieu, si, son indécision venant à cesser, il ne voudrait pas nécessairement, s'il pourrait ne pas vouloir une chose ou l'autre.

Quoi qu'il en soit, puisque nous appelons libre l'homme physique qui n'est mû que par sa propre volonté, nous pouvons dire aussi que l'homme moral, que l'esprit, que l'âme est libre, au même titre, lorsqu'elle n'agit, qu'elle ne veut, qu'elle n'est déterminée que par des motifs internes (et elle ne l'est jamais autrement), ou, pour parler le langage des philosophes, lorsqu'elle se détermine elle-même d'après ces motifs : ce qui est moins facile à comprendre, s'ils entendent par là qu'elle pourrait ne pas agir, ne pas vouloir, malgré les forces morales qui la sollicitent.

II. On reconnaît, en effet, deux sortes de libertés dans l'homme : la liberté physique, qui, par l'absence de toute cause extérieure, permet à la volonté, lorsqu'elle y est déterminée, de se manifester par des discours, des gestes, des mouvements, des actions corporelles ; et la liberté métaphysique, ou morale, qui permet à l'âme de vouloir une chose ou la chose contraire, qui permet à la volonté de se déterminer pour l'une ou pour l'autre, sans en être empêchée ou sans y être contrainte par aucune force morale interne.

La liberté physique, qu'on a subdivisée en naturelle, civile, sociale, politique, religieuse, suivant la nature des obstacles qui peuvent la gêner ou la détruire, consiste, en général, dans la possibilité, ou, ce qui est la même chose, dans cette situation, presque toujours transitoire, où il est possible et permis de faire ce qu'on veut, ce que l'on pourrait vouloir faire dans telle circonstance donnée ; en un mot, à pouvoir agir d'une manière ou d'une autre, sans en être aucunement empêché, comme aussi sans y être contraint par des agents extérieurs, ou des causes étrangères à notre pensée. Ainsi, que je le désire ou non, je serai libre d'aller en Turquie, si aucun obstacle matériel, ni aucune loi, aucune volonté autre que la mienne ne s'y oppose, et que rien non plus ne m'oblige d'y aller.

La liberté morale, ou métaphysique, qu'on nomme aussi le libre arbitre, est une situation permanente, un état naturel de l'âme, où l'on suppose qu'elle n'est point *nécessitée à vouloir* ce qu'elle veut, quand elle veut quelque chose ; ou plutôt, c'est le pouvoir qu'on lui attribue de vouloir sans cause, sans y être déterminée *nécessairement* par aucune des raisons qui la sollicitent : ou, pour nous exprimer d'une autre manière encore, la liberté morale consiste en ce que la volonté, dans ses actes, ou intentionnels ou effectifs, n'est ni arrêtée ni entraînée par aucune force interne ; ce qui suppose en nous la faculté, la puissance de vouloir, indépendamment des motifs d'après lesquels nous nous déterminons, ou même contrairement à ces motifs ; et à plus forte raison, d'agir, de vouloir, lorsqu'il nous est entièrement indifférent, si cela arrive jamais,

de suivre un parti ou le parti contraire : enfin de prendre une résolution quelconque sous la condition de motifs opposés parfaitement égaux par rapport à nous . ou quant à leur influence actuelle sur notre esprit.

Il ne suffit pas pour être libre . et physiquement et moralement , qu'aucun obstacle extérieur ni aucune cause interne ne s'oppose à notre volonté ; il faut encore que rien ne nous contraigne ni de *faire* la chose que nous avions en vue . ni de la *vouloir* faire . Ainsi , quoique ayant dans telle ou telle circonstance particulière la possibilité d'exécuter un projet , nous ne jouirons pas d'une liberté physique complète , si en même temps il ne nous est pas possible de ne pas l'effectuer , ou d'agir contrairement à notre intention : le détenu qui désire et qui peut sortir de sa prison n'en sort pas librement si on l'en fait sortir de force . ou s'il ne lui est pas permis d'y rester . Et de même , l'homme ne jouira pas d'une entière liberté morale , s'il existe en lui j'admets pour un moment la possibilité de cette hypothèse : quelque motif assez puissant pour le déterminer forcément à *vouloir* faire ce qui lui convient : par exemple , supposé que , me croyant empoisonné , je m'avise de prendre un contre-poison que j'ai sous la main ; je n'agirai pas librement , si la crainte de mourir est si forte en moi que je sois invinciblement déterminé à prendre cet antidote , que je veuille nécessairement le prendre , que je ne puisse pas ne pas le vouloir .

Mais les partisans du libre arbitre ne pourraient pas . sans contradiction . admettre cette nécessité de vouloir une chose , ou cette impossibilité d'en vouloir une autre . Si l'expérience semble démontrer que nos idées et nos sentiments ont une influence quelconque sur notre volonté , la liberté suppose évidemment qu'ils n'en ont aucune .

L'homme physique . tantôt n'obéit qu'à une force interne . à sa propre volonté , tantôt n'agit que d'après certaines causes extérieures ou étrangères : ce qui nous fait dire ou penser que tantôt il est libre et tantôt ne l'est pas . Sous ce rapport , il y a une très-grande différence entre l'homme physique et l'homme

moral ; car celui-ci ne se détermine jamais que d'après des forces *internes*, mais qui toutes, sans exception, sont étrangères à sa volonté : d'où il semble que l'homme moral, que l'âme, que la volonté, dans ses déterminations, est *toujours* libre ou qu'elle ne l'est *dans aucun cas* : toujours libre, si ces forces internes, si ces motifs, d'après lesquels la volonté se détermine, ne sont point *causes* de ses déterminations ; jamais libre, si ces motifs agissent sur la volonté comme des *causes* efficientes et extérieures, non à l'âme, mais à la volonté, dont les déterminations ne seraient ainsi que les effets nécessaires des idées et des sentiments de l'âme.

Il n'est personne qui n'entende parfaitement ce qu'est la liberté physique, et qui ne sache aussi par expérience qu'il est quelquefois entièrement libre, c'est-à-dire qu'alors il peut à volonté faire telle chose ou s'en abstenir, sans que rien hors de lui, hors de sa pensée, s'y oppose ni l'oblige à la faire, bon gré, mal gré.

Peu d'hommes, au contraire, peu de philosophes même, conçoivent bien ce que c'est que la liberté morale, ou le libre arbitre ; et tandis que les uns n'imaginent pas comment nous pourrions vouloir une chose quelconque sans la vouloir librement, d'autres disent que nous voulons quelquefois nécessairement ; et d'autres soutiennent que, toutes les fois que nous voulons une chose, qu'elle nous plaise ou qu'elle nous déplaie, qu'elle nous semble agréable ou qu'elle nous répugne, nous la voulons nécessairement et jamais librement ; parce que, disent-ils, les motifs qui nous la font choisir, soit qu'ils existent seuls, soit qu'ils l'emportent sur d'autres dans notre esprit, déterminent nécessairement notre choix.

III. Il est à remarquer que la liberté physique a pour nous d'autant plus de prix que notre âme elle-même *paraît* moins libre, c'est-à-dire que nous nous sentons mieux déterminés par un désir ardent, par une raison puissante, à faire telle ou telle chose ; ou que notre volonté *semble* plus fortement subjuguée par les motifs, bons ou mauvais, qui la sollicitent.

Nous sommes, au contraire, d'autant plus embarrassés de cette liberté physique, que notre âme est moins excitée par un motif prédominant, et qu'elle est plus près de cet état d'équilibre où elle se trouve, quand, sollicitée par des forces égales et opposées, faibles ou fortes, rien ne l'invite à agir dans un sens plutôt que dans l'autre. Supposé, par exemple, que possédant une entière liberté physique, j'aie le désir de faire un voyage, mais qu'ayant une idée fausse de l'état des routes, où mon imagination se représente des précipices, des voleurs, des dangers de toute espèce, cette crainte puérile tienne mon esprit en suspens : non-seulement je ne jouirai pas de ma liberté, je ne profiterai pas avec empressement de la possibilité où je me trouve d'effectuer ce que je désire ; je serai même charmé, peut-être, de perdre cet avantage, et verrai avec plaisir, si cela arrive, qu'une force extérieure, qu'une volonté étrangère, qu'un pouvoir quelconque, m'oblige, me commande, en quelque sorte, de prendre l'un ou l'autre parti, et, en m'affranchissant de toute responsabilité vis-à-vis de moi-même, mette ainsi un terme au malaise, au tourment dans lequel me laissait cette indétermination.

L'état d'équilibre moral d'où semble résulter l'indécision, est, en général, un état pénible, mais plus particulièrement quand nous sommes physiquement libres. Et l'état contraire, qui nous paraît si doux sous cette même condition de liberté physique, est presque toujours un mal quand on ne jouit pas de cette liberté : car, lorsque la volonté est bien arrêtée, comme on le suppose ici, et que le désir ne se trouve contrebalancé par aucune autre raison déterminante ; si, premièrement, une puissance extérieure, ou étrangère à ma pensée, d'accord avec ma volonté, me contraint de faire ce que j'avais l'intention de faire ; si, par exemple, je veux me rendre en un lieu et qu'en même temps j'y sois poussé de force, ou que, dépendant d'un chef, d'une autorité quelconque, je reçoive l'ordre de m'y rendre, la possibilité de faire ce que je voulais, se transformant alors en nécessité, n'aura plus pour moi la même valeur ; ma volonté pourra s'affaiblir au

point de devenir nulle, et mon désir se changer en indifférence ou même en dégoût. Et, en second lieu, si la force extérieure est contraire à ma volonté, mon désir, qui n'en sera que plus vif, ne pouvant être satisfait, pourra devenir un tourment, un supplice.

Il semble donc que la liberté morale, dans l'état d'équilibre, n'est jamais un bien réel et positif, soit que nous jouissions de la liberté physique, soit que nous en soyons privés; et que l'état contraire, je veux dire le défaut d'équilibre ou d'égalité dans les forces morales qui nous sollicitent en tout sens, ne peut être un bien à nos yeux que sous la condition d'une entière liberté physique, puisque alors seulement nos désirs peuvent être satisfaits et nos idées réalisées.

Mais il ne suit point de là pourtant que, sous cette même condition, le défaut d'équilibre moral soit toujours un bien en soi, ou dans l'intérêt de la morale, il s'en faut beaucoup : cet état de l'âme, dans lequel un motif déterminant domine tous les autres, est un bien ou un mal, suivant la nature de ce motif; je voulais dire, *serait* un bien ou un mal, si la volonté n'était pas libre dans ses déterminations.

La liberté physique, du moins quant à ses résultats, est tout à fait indépendante de la liberté morale; car, que je veuille librement ou nécessairement, ma liberté physique n'en sera pas moins entière dans l'un comme dans l'autre cas, si rien hors de moi ne m'empêche ni ne m'oblige de faire ce que je veux.

Mais cela n'est point réciproque. Si je suis forcé, bon gré, mal gré, de faire ce que je désirais, le libre arbitre devient inutile; et si j'en suis empêché, il sera sans effet. Ainsi la liberté physique est une condition sans laquelle la liberté morale, qu'elle soit réelle ou imaginaire, sera comme si elle n'était pas.

Je dis : comme si elle n'était pas, quant à ses effets extérieurs, non quant à ses actes internes; car il importe peu que je ne puisse pas agir conformément à ma volonté, cela

ne m'empêchera pas de vouloir, ou d'agir d'intention, soit nécessairement, soit librement.

De là cette remarque importante, que, quand même nos desseins ne pourraient s'accomplir, par défaut de liberté physique, nous n'en serons pas moins responsables de nos intentions devant Dieu, s'il nous a créés moralement libres. Ainsi, qu'une force extérieure m'empêche de réaliser une bonne action que je croyais possible et que je voulais faire; qu'une cause étrangère me défende d'en commettre une mauvaise, comme je le voulais : ces actions virtuelles, non accomplies, ne m'en seront pas moins imputables. Il en serait de même, à plus forte raison, si j'effectuais volontairement, quoique forcément, une bonne ou une mauvaise action.

Le libre arbitre, qui entraîne la supposition qu'il dépend de nous, de notre volonté, non-seulement de faire, quand nous sommes physiquement libres, mais en tout cas, de vouloir faire le bien ou le mal, c'est-à-dire d'avoir de bonnes ou de mauvaises intentions, ferait ainsi peser sur l'humanité une responsabilité terrible. Mais quand on songe combien la raison humaine est faible, combien sont nombreux les ennemis qui l'assiègent; quand on considère surtout que l'homme n'est imparfait que parce qu'il a des organes matériels, ou parce que Dieu l'a créé tel: qu'il n'est criminel, qu'il n'est méchant, que parce qu'il a des passions et des besoins, qui lui ont été imposés: on est tenté de se demander si cette responsabilité serait bien juste, et si le libre arbitre lui-même n'est pas un vain fantôme.

La liberté physique nous rend responsables de nos actions devant la loi, devant les hommes, qui jugent, non directement sur l'intention, qu'ils ne connaissent pas, mais sur le fait: et cela est dans l'ordre, car cela est utile. Nous sommes, en général, jugés sur la terre, estimés ou méprisés, récompensés ou punis, d'après notre conduite, d'après nos actes, quoiqu'ils ne répondent pas toujours à nos intentions secrètes: et comme le plus grand des biens, comme la première condition du bonheur, réside pour nous dans l'estime et l'affection

de nos semblables ; que nous ne pourrions en être privés sans ressembler à des membres arrachés du corps auquel ils appartiennent : il suit de là que notre intérêt *en ce monde* est, non pas précisément et directement d'être bons, d'être vertueux, mais de le paraître, en nous comportant toujours comme si nous l'étions en effet : ce qui est aussi le plus favorable à l'intérêt de l'humanité.

Enfin, la liberté physique nous rend encore responsables devant les choses ou les circonstances, qui, si je puis m'exprimer ainsi, nous jugent pareillement d'après nos actions, mais un peu à tort et à travers ; car une imprudence est souvent punie comme un crime.

A part cette injustice ou méprise apparente de la nature, il est facile et l'on est forcé de reconnaître l'utilité de cette sorte de châtiment, qui avertit chaque individu de veiller à sa conservation.

Cependant, il faut l'avouer, la peine, la souffrance, le malheur, va bien au delà de toute espèce de responsabilité, puisque assez souvent nous nous trouvons exposés à des dangers ou malgré nous, ou tout à fait à notre insu ; que nous essayons des chagrins, des misères, des privations, sans qu'il y ait de notre faute, ou quelquefois pour nous être rendus dignes d'en être exempts. (Et les animaux eux-mêmes, sensibles comme nous, ne sont pas non plus à l'abri de douleurs corporelles, qu'ils supportent sans les avoir *méritées*, et sans qu'elles leur soient utiles en aucune manière). Ainsi les maux de tout genre qui affligent l'humanité ne sont ni en proportion directe, ni en raison inverse, soit de la vertu, soit de la prudence, soit de la force et de l'adresse, ou plus généralement des qualités du cœur, des attributs de l'intelligence et des facultés corporelles. Ce qui n'empêche pas toutefois, que par la sagesse, la prudence, l'adresse, la force, nous ne puissions éviter une grande partie de ces maux.

CHAPITRE II.

De la liberté physique.

I. L'homme se croit libre ou fait pour l'être, et toujours il est enchaîné. Tantôt esclave de quelque puissance occulte, il s'enorgueillit d'une indépendance illusoire; tantôt courbé sous un joug qu'il déteste, il soupire après la liberté, il rêve une indépendance absolue, mais il n'embrasse qu'une chimère.

La liberté, dans toute sa plénitude, ne peut exister que chez un être tout parfait, à lui seul elle convient, pour lui seul elle est bonne.

Céder, obéir, être soumis à des lois, à des pouvoirs, à des forces de toute espèce, est le sort de l'humanité. L'indépendance sans bornes ferait de l'homme un être contradictoire, ne pouvant se concilier avec ses imperfections, avec ses qualités relatives : et, quelque limitée que soit, pour l'ordinaire, celle dont il peut jouir, encore est-il douteux qu'elle soit un bien pour lui.

En disant que la dépendance, que la servitude même est nécessairement notre partage, ce n'est donc point une plainte que je forme. c'est une simple observation que je fais. Et, pour que l'on ne m'accuse pas d'ailleurs ou d'avancer un paradoxe, ou de prêcher une doctrine fâcheuse, je me hâte de dire que je ne prends point ici le mot servitude ni celui d'esclavage seulement en mauvaise part; et que, leur donnant une signification plus étendue, j'appelle esclaves, par exemple, ceux qui le sont de leurs devoirs, comme ceux qui ne veulent l'être que de leurs penchants et de leurs passions; ceux qui se soumettent volontairement aux lois de leur pays, tout comme ceux que le sort a placés sous le sceptre d'un despote injuste et bizarre.

Et si l'on m'objecte que l'être intelligent et raisonnable qui se soumet de son plein gré à une volonté autre que la sienne, à une loi, bonne ou mauvaise, à une puissance, de quelque nature qu'elle soit, n'en demeure pas moins libre ; je répondrai que cela peut être vrai à certains égards, mais que, dans tous les cas, celui qui se trouve actuellement sous la domination d'un pouvoir quelconque, ne jouit pas du moins de sa liberté.

Or, cette servitude, volontaire ou involontaire, il n'est personne qui en soit entièrement affranchi. Est-ce un mal ? Je ne le pense point.

L'indépendance est, en général, considérée comme un bien. Mais ce bien, qu'on ne peut guère trouver que dans la solitude, et après avoir, en quelque sorte, rompu toutes ses relations avec la société ; ce bien, si c'en est un, même en laissant à part les jouissances qu'il exclut, a tout au moins un mauvais côté ; car celui qui ne veut se soumettre à rien est nécessairement un être très-imparfait. D'ailleurs, cette indépendance qui paraît quelquefois si douce aux individus, qui pour quelques-uns est devenue, par l'habitude, aussi nécessaire que l'air qu'ils respirent, mais qui le plus souvent est accompagnée d'inconvénients graves pour eux, est presque toujours préjudiciable à la société, à l'humanité.

Au reste, je le répète, l'homme ne peut que fort rarement faire tout ce qu'il voudrait, tout ce qu'il désire ; et quand il le peut, souvent il ne le fait pas, bien qu'aucun motif valable ne l'en empêche. C'est, peut-être, que la volonté, ministre qui commande en maître et obéit en esclave, n'est elle-même, en effet, qu'une esclave soumise, esclave de mille tyrans dont elle est le jouet. C'est ce que nous examinerons en parlant de la liberté morale.

En faisant voir combien, en général, notre liberté physique est restreinte, je ne parlerai point des obstacles que les bornes naturelles de nos facultés physiques et intellectuelles opposent à l'accomplissement de nos désirs, qui vont bien au delà. Ainsi je ne dirai point que l'homme n'est pas libre parce que son intelligence est enchaînée à la matière, ou parce qu'il ne peut,

en qualité d'être mixte, séjourner au fond des eaux comme les poissons, s'élever dans les airs avec les oiseaux, et franchir l'atmosphère pour explorer les cieux : je me renfermerai dans les limites de notre puissance, et ne considérerai que les entraves de tout genre que la volonté trouve encore en dedans de ces limites.

On peut, je crois, poser en principe, que tous les êtres de la nature, physiques ou moraux ; individus ou espèces, sont en relation, directe ou indirecte, les uns avec les autres, et soutenir, en thèse générale du moins, que de là dépend leur existence relative et phénoménale. Un être isolé, avec sa seule existence absolue, serait, en effet, comme s'il n'était pas : intelligent et sensible, il ne pourrait ni se sentir ni se connaître ; puisque ses facultés ne se manifesteraient en aucune manière, rien ne pouvant agir sur elles pour en faire jaillir des sensations et des idées. L'homme ne peut exister comme tel, que par ses rapports avec les autres créatures ; et sa vie, qui est essentiellement une vie de relation, n'est bien remplie qu'autant que ces rapports sont très-nombreux et très-variés. Faites de tous les peuples de la terre un seul peuple, il perdra déjà, si je puis dire, une partie de son existence, j'entends de cette existence phénoménale que constituent ses sensations, ses sentiments et ses idées, ou les modifications successives qu'il éprouve : cette existence s'affaiblira, pâlira encore, si vous ne formez de tout ce grand peuple qu'une seule famille : enfin, si vous le réduisez, par la pensée, à un seul individu, sa vie ne sera guère au-dessus de celle des plantes ; et si vous alliez jusqu'à l'isoler tout à fait, en détruisant ses rapports avec la nature, vous ne pourriez vous représenter qu'un être chimérique, contradictoire, impossible.

Or les individus, les familles, les peuples, ne peuvent conserver leurs relations, sans être, par là même, dans une dépendance mutuelle. Que l'on examine de près à quoi se réduit, d'abord, ce qu'on appelle la liberté ou l'indépendance d'un peuple, tant vis-à-vis des nations étrangères que de son propre gouvernement ; ensuite, celle de chaque individu, soit

comme membre de la société, soit comme sujet passif de tous les agents matériels qui exercent sur lui leur influence ou dont il a besoin : et l'on verra qu'une entière liberté physique, disons mieux, une liberté quelque restreinte et bornée qu'on la suppose, n'est ni désirable, ni possible. Ajoutons qu'elle est rarement désirée par les hommes qui seraient le plus dignes d'en jouir.

II. Il n'est point de nation civilisée, considérée dans ses relations politiques, commerciales, industrielles, avec les autres peuples, qui n'en dépende plus ou moins, soit qu'elle en ait besoin, soit qu'elle les craigne ; et tous les peuples policés ont aussi les uns pour les autres des égards auxquels ils ne pourraient pas manquer impunément. C'est là, sans doute, une sujétion, une espèce de servitude, mais une servitude aussi honorable qu'utile, qui, de plus, tourne au profit de la liberté civile et individuelle. Le besoin ou l'amour de la paix, de l'ordre, de la justice, a placé en quelque sorte chaque peuple sous la tutelle, ou du moins sous la surveillance de tous les autres. Il n'en est pas un qui puisse librement faire la guerre, lever des armées, équiper des vaisseaux, entreprendre une conquête, demander même la réparation d'une insulte, sans le consentement formel ou l'autorisation tacite de quelque puissance étrangère. Mais ces entraves ont principalement pour but de s'opposer à l'esprit d'envahissement, et de maintenir l'équilibre et la paix entre toutes les puissances. Quoi qu'il en soit, il n'en est point qui, au dehors, ne rencontre beaucoup d'obstacles à sa liberté.

A l'intérieur, presque toutes jouissent d'une assez grande indépendance, en ce sens qu'il leur est permis de faire chez elles tout ce qu'il leur plaît ; et peut-être est-ce un mal. Non que je mette en doute s'il est jamais bon qu'une nation subisse la loi, le joug d'aucune autre ; je ne saurais approuver l'injustice et le crime : mais je demanderai, par exemple, s'il faut laisser les habitants d'un pays s'entr'égorger plutôt que de se mêler de leurs affaires ; et si la liberté des peuples ne de-

vrait pas, dans l'intérêt de tous, comme celle des individus, comme celle des familles, être restreinte et garantie par certaines lois ? De pareilles lois seront-elles jamais faites ou mises en vigueur ? Cela n'est guère présumable : la plupart des souverains, dont l'instinct de conservation, et par suite, les ménagements réciproques, l'emporteront toujours sur la félicité publique, s'y opposeraient, même quand elles seraient exécutoires sans intervention armée. car ce seraient eux qu'elles frapperaient le plus souvent : et quant à l'intervention elle-même, à tort ou à raison, on a admis en principe qu'il fallait la rejeter. Je laisse au publiciste à examiner dans quelles circonstances particulières elle pourrait être utile et juste, comment il faudrait la régler pour éviter tout abus de pouvoir ou de force, et ce que devraient ou pourraient faire les rois et les gouvernements, s'ils ne consultaient que le bien de l'humanité.


Mais qu'une nation soit entièrement maîtresse chez elle, et même au dehors, il ne s'ensuivra pas que le peuple sera libre : car cette indépendance n'exclut pas telle ou telle forme de gouvernement : elle peut s'accorder avec le despotisme comme avec la république, avec le pouvoir absolu comme avec la monarchie constitutionnelle. Un peuple se dit libre, lorsqu'il possède tous les avantages qui peuvent se concilier avec l'ordre public bien entendu, avec le bonheur général, avec la stabilité si nécessaire dans le gouvernement : lorsqu'il n'est pas régi par l'arbitraire, par les caprices d'un tyran, mais seulement par les lois : lorsqu'il a fait lui-même ces lois ; lorsqu'il jouit, dans certaines limites, du droit d'écrire ce qu'il pense, de professer telle doctrine qui lui plaît, ou, s'il ne peut pas, dans certains cas, faire ce qu'il voudrait, d'avoir au moins le pouvoir négatif de ne pas faire ce qu'il ne veut pas, comme, par exemple, suivre tel ou tel culte religieux.

Cette liberté si chérie, quelque limitée qu'elle soit, est encore la plus étendue, comme elle est la plus essentielle, la plus précieuse des libertés, et celle qui contribue le plus au bonheur des masses.



A part quelques prérogatives, comme, par exemple, la permission de publier nos pensées, la liberté dont il s'agit ici, et que réclament, ou à laquelle aspirent tous les peuples qui n'en jouissent pas, se réduit pourtant, en dernière analyse, à façonner eux-mêmes le joug qu'ils doivent subir. Il n'en est point de si pesant qu'ils ne supportent avec résignation quand ils en voient la nécessité. Mais s'ils s'aperçoivent que les obligations qu'on leur impose n'ont aucun but d'utilité générale, surtout si elles sont iniques et ne tournent qu'au profit de quelques individus privilégiés ou à la sûreté d'un despote ; alors ils se plaignent, ils murmurent, et c'est à bon droit. L'homme est de lui-même plus soumis qu'on ne pense : naturellement porté à adorer le pouvoir, il ne se révolte guère, soit de fait, soit d'intention, que contre les injustices, les tyrannies de toute espèce. Ainsi, quand un peuple opprimé jette ce cri de liberté qui réjouit tout cœur généreux, cri légitime s'il en fût jamais, ce n'est point, à proprement parler, la liberté qu'il demande, c'est tout simplement la justice.

Cependant, les lois civiles et correctionnelles, les règlements de police, les mesures de sûreté et de salubrité publiques, les impôts, les charges qui pèsent sur lui, font quelquefois sentir au peuple égaré, trompé par des hommes pervers, qu'il n'est pas entièrement libre, comme il croyait l'être ; et, sans songer que cela ne se peut pas, il tend à reculer les bornes de son indépendance, à renverser ce qui le gêne. Le pouvoir, de son côté, par des motifs spécieux, cherche à resserrer ces bornes ; et les peuples n'ont que trop souvent sujet de se plaindre des mesures que l'ambition, la cupidité ou la crainte, prennent contre eux sous de vains prétextes. La puissance gouvernementale et la nation sont deux forces opposées rarement égales entre elles, et dont l'équilibre serait pourtant nécessaire à l'harmonie, à la paix intérieure, au repos volontaire, au bien général : équilibre qui lui-même serait d'autant plus parfait et plus stable, que chacune de ces forces morales ferait moins d'effort pour vaincre son antagoniste, ou sortir des limites tracées par la justice et la raison. En sorte que le point essentiel



serait peut-être de poser sur ces limites, s'il était possible, une barrière inébranlable, de manière à rendre vaines toutes les tentatives que l'on ferait, de part ou d'autre, pour la renverser.

Supposons, à présent, qu'un peuple, tant dans ses relations extérieures qu'avec son propre gouvernement, jouisse de toute la liberté possible, on pour mieux dire qu'il ait obtenu toutes les concessions qu'il pouvait espérer, toute la justice qu'il était en droit d'attendre : que ces concessions ne soient pas atténuées, que cette justice ne soit pas ternie par des abus : qu'enfin, satisfait à cet égard, il n'ait plus à s'occuper que de ses intérêts privés, de l'état qui lui faut vivre, et de ses rapports avec la société : quels seront alors les hommes qui, individuellement, paraîtront les plus libres, je ne dis pas les plus heureux ?

Sont-ce les gens de guerre et les marins, dont tous les mouvements sont commandés, sont réglés comme ceux d'une horloge ? Ils n'en mènent pas moins joyeuse vie : leurs devoirs étant tous tracés, ils n'ont point à s'en inquiéter, et quand ils les ont remplis, leur conscience est tranquille. C'est un grand bien ; mais sont-ils libres ?

Sont-ce les ecclésiastiques, les hommes voués à une vie religieuse ou pénitente, dont les devoirs sont si multipliés, qu'ils doivent y consacrer tout leur temps ? L'espérance d'une félicité éternelle peut leur faire trouver douce la vie présente : mais sont-ils libres ?

Sont-ce les employés de bureau, qu'on tient emprisonnés du matin au soir, attachés à une besogne fastidieuse ? Ils peuvent être, en général, satisfaits, tranquilles, parce que leur existence est assurée : ils sont heureux peut-être, quand leur soif du l'or ou des honneurs est assourvie, ou s'ils ont l'espoir qu'elle le sera bientôt : mais n'ont-ils pas aussi mainte occasion de déplorer leur esclavage, depuis le ministre et le chef d'administration jusqu'au dernier des commis ? en un mot sont-ils libres ?

Sont-ce les laboureurs et les ouvriers de toute espèce, qui,

après avoir travaillé tout le jour, rentrent chez eux harassés de fatigue, pour manger leur pain trempé de sueur ? Certes, ce ne sont point les plus mécontents ; ils ont peu de soucis, et après une journée laborieuse, leur sommeil n'en est que plus doux : mais enfin sont-ils libres ?

Chercherons-nous la liberté, ou plus de liberté, plus d'indépendance, chez des hommes d'une autre condition, parmi ceux qui exercent une profession libérale ?

Est-il libre, le médecin, qui ne peut pas même compter sur le repos de la nuit ?

Est-il libre, l'avocat, **continuellement** assailli par ses clients ?

Est-il libre, l'avoué, le ~~notaire~~, le juge, le magistrat, appliqué à des affaires sans cesse ~~renaissantes~~ ?

Est-il libre aussi, le **négociant**, le banquier, l'homme d'affaires, qu'une négligence, un oubli, un faux calcul, peut ruiner du jour au lendemain ?

Est-il libre lui-même, l'artiste, le savant, l'homme de lettres, s'il doit travailler pour vivre ?

Non, assurément.

Reste le propriétaire, le rentier, l'homme qui a de quoi subsister et n'a rien à faire. Celui-là, du moins, ne jouit-il point d'une certaine indépendance ? Oui, pourvu que sa constitution physique, que sa santé, que sa nature, lui permettent d'en profiter ; pourvu que ses désirs, ses besoins, n'aillent pas au delà de ses moyens, qu'il ne soit pas esclave de ceux qu'il se sera créés ; pourvu que les jouissances qu'il préfère ne soient pas soumises à des conditions qu'il ne pourrait remplir qu'aux dépens mêmes de sa liberté ; pourvu que sa famille et le monde ne lui imposent pas des obligations trop gênantes, des sacrifices trop rudes ; pourvu que l'avarice, qu'un préjugé ridicule, que des considérations frivoles, ou bien que des motifs louables, en un mot, que des raisons, bonnes ou mauvaises, ne l'empêchent pas, en le maîtrisant comme le destin, de satisfaire ses goûts, de vivre comme il le voudrait. Or, sur cent personnes de la classe de celles dont nous parlons, quatre-vingt-dix-neuf au moins sont dans l'un de ces cas.

Enfin, représentons-nous un homme réellement libre, aussi indépendant que sa nature d'homme le permettra. Pour conserver cette manière d'être, il lui sacrifiera des plaisirs, des biens, disons aussi des perfections morales, qu'on ne peut obtenir qu'en se rendant esclave d'une chose ou d'une autre. Mais c'est en vain : l'habitude lui fera de cette indépendance même un besoin impérieux, qui le subjuguera comme tout autre besoin, comme toute autre nécessité. En sorte qu'une indépendance permanente et d'une certaine étendue, surtout dans un état civilisé, est bien évidemment impossible. Pour goûter et apprécier le bonheur d'être libre, il n'en faut jouir que de temps en temps, et après l'avoir désiré. Il en est ainsi de tous les biens de la terre.

III. Si la liberté ne consistait que dans la possibilité de faire ce que l'on veut actuellement, tout homme serait libre à cette condition qu'il ne désirerait, qu'il ne voudrait que ce qu'il peut : il suffirait pour que cette liberté fût complète, que notre volonté, notre désir n'allât jamais au delà de notre puissance. Or, dans ce cas, le mot liberté serait vide de sens, puisque au fond il ne signifierait autre chose que le pouvoir de faire ce que l'on peut.

Mais il s'en faut beaucoup que les désirs soient proportionnés aux moyens et s'arrêtent avec la possibilité de les satisfaire. Et ce qui paraît avoir fait naître l'idée de liberté humaine, de liberté physique, bien entendu, c'est que la volonté va tantôt au delà, tantôt reste en deçà de la puissance.

Qu'un apprenti désire ardemment quitter sa besogne, pour se livrer à la dissipation ou à quelque travail particulier, et qu'il y soit autorisé sur sa demande : je ne dirais ni qu'il est positivement libre, dans cette occasion, ni qu'il ne l'est pas. Mais qu'on lui ait accordé, d'avance, la permission de travailler le dimanche ou de s'en dispenser : alors, qu'il le fasse ou qu'il s'en abstienne, qu'il le veuille ou non, il sera bien réellement libre dans ce cas. Et, au contraire, s'il lui est prescrit de travailler ce jour de fête, soit que cette obligation le contrarie,

soit qu'elle se trouve d'accord avec sa volonté, il ne sera libre en aucune manière. La liberté consiste donc, non dans la seule possibilité de faire actuellement ce que l'on veut, mais dans celle de faire ou de ne pas faire ce que l'on pourrait désirer ou vouloir dans telle circonstance déterminée.

On voit par là, comme par tout ce qui précède, combien il doit être rare, s'il arrive jamais, que l'homme jouisse d'une entière liberté, et combien est restreinte, en général, celle qu'il possède. Il est d'ailleurs facile de comprendre, d'après les observations que nous avons faites jusqu'ici, comment une liberté plus étendue serait très-préjudiciable à la société, et très-fâcheuse dans certains individus. Ajoutons qu'elle serait fort embarrassante pour d'autres.

Ceux qui, naturellement, sont d'une volonté faible, d'un caractère indécis ou d'une conscience timorée : ceux qui, bien intentionnés d'ailleurs, manquent de lumière ou de jugement pour apprécier la valeur d'une action, quand cette action n'est pas évidemment bonne ou mauvaise ; bien loin d'être contrariés, sont au contraire charmés de devoir, dans certaines occasions, prendre l'un ou l'autre parti, et qu'une circonstance, qu'un pouvoir quelconque les oblige, bon gré, mal gré, d'agir dans un sens ou dans l'autre, surtout s'il les fait agir conformément à leurs désirs secrets. Par là, outre qu'ils sont dispensés d'y réfléchir, ils se trouvent affranchis de toute responsabilité, et tirés d'un état d'indécision ou d'inquiétude toujours pénible. Cela explique pourquoi tant de gens préfèrent, en quelque sorte, l'esclavage à la liberté, et soumettent si facilement leur volonté à celle d'autrui.

Ainsi la liberté physique paraît quelquefois fort pesante aux esprits faibles, paresseux ou bornés : et chez les derniers elle est souvent dangereuse. Beaucoup d'hommes, qui n'en profitent ou ne la désirent que pour en faire un mauvais usage, n'en voudraient point, s'ils étaient sûrs de n'en pouvoir pas abuser.

Celui qui jouit d'une grande indépendance se persuade aisément, mais bien faussement, que chacun serait heureux comme

lui sous la même condition ; et , sans songer d'ailleurs que cette indépendance pourrait se changer en une servitude intolérable , que ce bien , qui lui est si doux , pourrait lui devenir très-amer s'il le partageait avec tout le monde , il voudrait rendre libres , bon gré , mal gré , ceux même qui ne veulent pas l'être , et qui le voudraient bien moins encore s'ils savaient à quoi la liberté engage , s'ils pouvaient comprendre qu'en général on ne peut se rendre indépendant d'une chose qu'en se soumettant à une autre. Une même liberté pour tous (je ne dis pas une même justice) , une indépendance également partagée , serait une chose contradictoire , que ni les hommes , ni la nature ne sauraient donner ; et , supposé qu'elle pût exister un moment , elle deviendrait pour tous un affreux malheur : mais c'est ce que ni les hommes de bonne foi qui l'ignorent eux-mêmes , ni les agitateurs , ennemis de tout gouvernement , ne leur font connaître.

Qu'on ne s'imagine donc pas qu'un peuple serait d'autant plus heureux qu'il aurait plus de liberté , et qu'on se garde bien de lui en offrir plus qu'il n'en demanderait lui-même , s'il ne consultait que son propre jugement , ou plutôt son instinct , sa nature , et ses besoins dans l'état de société. Ce qui ne veut pas dire que l'on doive attendre , pour le faire jouir de ses droits , qu'il les réclame , ce qui serait aussi injuste que dangereux. Reste à savoir quels sont ces droits. C'est une question de philosophie morale et politique qui , je crois , n'est point encore résolue , et qui ne pourra l'être que par des hommes d'une haute sagesse et d'un grand savoir ; lesquels se fonderont , je le présume , non sur certaines circonstances extérieures , si je puis m'exprimer ainsi , mais sur l'étude approfondie du cœur humain , tel qu'il est en réalité ; ce dont les utopistes ne s'avisent guère.

Les hommes d'une volonté ferme , d'un caractère décidé , sont ceux qui attachent le plus de prix à l'indépendance. Mais ces hommes sont en général de deux sortes : d'une part , les bons et les raisonnables , ceux qui se dévouent plus ou moins à la société , à l'humanité , ou qui , s'ils ne font pas le bien ,

sont du moins incapables de faire le mal ; et de l'autre part, les insensés et les méchants ; ceux qui aiment le mal, ou qui le font, n'importe par quels motifs.

Ces derniers, toutes choses égales d'ailleurs, sont cependant les moins libres des hommes ; puisque c'est contre eux que sont faites les lois pénales, que siègent les tribunaux, que sont prises les mesures de police, que veille la force armée, que sont dressés les échafauds, et que s'arment de mépris et de méfiance tous les membres de la société : en sorte qu'ils ne peuvent faire un pas dans la mauvaise voie qu'ils ont prise sans rencontrer quelque obstacle.

Quant aux hommes bien intentionnés et d'une volonté forte, ils font souvent, comme ceux d'un caractère faible, le sacrifice de leur liberté ; et, soit par philanthropie, soit par esprit de religion, soit dans la seule vue de perfectionner leur nature morale, ils renoncent à l'existence qui leur conviendrait le mieux, si elle n'est pas compatible avec la tâche qu'ils se sont prescrite ; ils abdiquent de gaieté de cœur leur indépendance, pour remplir quelquefois de très-pénibles fonctions.

Je n'examine point si cet amour du bien, ou le motif, quel qu'il soit, qui les fait agir ainsi, ne les contraint pas avec autant de force que pourraient le faire des lois naturelles qu'on ne saurait éluder. Ce serait toucher à la question de la liberté morale, dont il ne s'agit pas ici.

De toute façon, il est certain que, même en laissant de côté les insensés et les méchants, que la société est intéressée à ne pas laisser libres, l'homme ne possède la liberté physique, ou du moins n'en jouit que par instants, et presque jamais d'une manière complète.

Ceci repose, en théorie, sur deux principes. Le premier est que tous les êtres de la nature, comme je l'ai déjà dit, sont en relation les uns avec les autres, et par suite dans une dépendance mutuelle ; dépendance ou relation qui constitue, pour ainsi dire, leur vie. Le deuxième, c'est que l'homme, sentant sa faiblesse et son imperfection, ose à peine marcher sans guide, mais que, tout imparfait qu'il est, il a cependant une

tendance à se perfectionner ; soit que l'expérience lui ait appris que des bonnes qualités de l'âme dépend le bonheur le plus vrai, le plus durable ; soit qu'il tienne cette disposition de Celui qui a gravé dans son cœur l'amour de la justice : et de là vient ou qu'il se soumet volontairement à l'autorité d'autrui, ou qu'il s'impose lui-même des obligations, des devoirs, qui paraissent l'enchaîner aussi fortement, que le travail obligé de l'ouvrier sans fortune enchaîne celui-ci. En tout cas, chacun veut être heureux, et l'être à sa manière, ou d'après l'idée, vraie ou fausse, qu'il se fait du bonheur ; et c'est pour parvenir, tôt ou tard, à cette fin, que souvent il passe sa vie dans un esclavage volontaire, en sacrifiant, soit sciemment, soit à son insu, un bien réel et présent. Nous pourrions ajouter, qu'en vertu d'une loi morale inhérente à sa nature, l'homme a une tendance à rendre heureux ses semblables, tendance à laquelle il cède quelquefois contrairement à son propre intérêt.

Par le fait, une foule de causes, physiques ou morales, nous privent de la liberté, ou nous empêchent d'en jouir comme nous le pourrions : ce sont les limites de nos facultés, les besoins de toute espèce auxquels nous sommes assujettis, sans parler de ceux que nous nous créons nous-mêmes ; les maladies sans nombre qui nous accablent, l'action, l'influence de tous les agents matériels dont nous sommes environnés ; les lois civiles et criminelles, ou les maux qu'elles supposent et contre lesquels nous devons nous tenir en garde ; ces autres lois, non moins rigoureuses, ces lois tacites de la société, telles que celles de la politesse, de l'honneur et des convenances ; l'habitude, le respect pour la mode, pour les opinions régnantes, pour les faux préjugés ; les préjugés dont on est imbu soi-même ; l'ambition, la soif des richesses ; quelquefois aussi le désir de se rendre utile ; enfin des motifs, des considérations de toutes les couleurs.

Pour qu'un être de notre espèce fût entièrement libre, il faudrait qu'il n'eût aucuns besoins, ni physiques, ni intellectuels, ni moraux ; il faudrait qu'il pût se passer et des hommes et des choses ; il faudrait qu'il fût insensible et de corps et

d'âme, autrement dit qu'il n'existât pas : ce qui est absurde, ou contradictoire.

L'homme est donc dépendant par nature ; la liberté dont il paraît jouir dans quelques circonstances fort rares, est peut-être plus illusoire que réelle ; et, en tout cas, si elle est quelquefois un bien pour l'individu qui en fait usage, elle est presque toujours nuisible ou préjudiciable à la société.

Or l'homme n'est véritablement heureux que par la société ; son bonheur n'est point une chose qui lui appartienne en propre, mais une chose qu'il tient d'elle, une portion d'un bien commun auquel il a contribué.

La sagesse de l'homme consiste donc ici à obéir, à se soumettre avec résignation à toutes les forces, à toutes les puissances sous l'influence ou la domination desquelles il se trouve ; à souffrir, sans se plaindre, ce qu'il ne peut éviter ou empêcher ; à subir, sans murmurer, la loi du destin ; à remplir fidèlement ses devoirs, sinon à se créer des obligations que ni les hommes ni la nature ne peuvent lui imposer ; enfin, à se bien persuader qu'il n'est de vrai bonheur que la part qu'il reçoit, s'il l'accepte, du bien-être général, et, par conséquent, à travailler de tout son pouvoir, de tous ses moyens, de tout son cœur, à augmenter cette félicité commune.

Après avoir discoursu, trop longuement peut-être, sur la liberté physique (1), et fait voir ce qui la caractérise, ou en quoi elle consiste, je dois encore, avant d'aborder directement la question du libre arbitre, en examiner une autre, qui s'y rattache très-intimement, bien qu'elle ne soit que préjudiciable. Il s'agit de l'activité en général, et plus particulièrement de l'activité intellectuelle. L'idée de cette dernière et celle de liberté morale

(1) J'aurais pu facilement réduire ce chapitre à quelques pages, en supprimant ce qui n'était pas indispensable pour prévenir une confusion d'idées. J'ai cru pouvoir sans inconvénient, et j'ai préféré à tout hasard, le laisser tel qu'il avait paru dans des publications antérieures.

sont, en effet, si étroitement liées l'une à l'autre, qu'elles semblent même se supposer réciproquement. Cependant, des philosophes soutiennent que toute substance, spirituelle ou matérielle, est essentiellement active, et que c'est cela même qui la constitue comme substance : mais d'autres philosophes pensent que la matière est purement passive, et qu'elle l'est dans tous les cas possibles, tandis que l'âme, au contraire, ne l'est jamais. L'opinion la plus commune est que toute substance peut être considérée tour à tour ou comme active, ou comme passive. Cette opinion, du reste, ainsi que la précédente, peuvent être ou vraies ou fausses, suivant le sens qu'on attache aux mots.

Cela suffira pour faire entrevoir l'utilité et l'importance relatives de la discussion dans laquelle nous allons entrer.

CHAPITRE III.

De l'activité.

§ 1.

Coup d'œil sur l'activité et la mobilité de l'âme.

Les mots *action* et *mouvement* sont, l'un comme l'autre, empruntés de la matière, et peuvent également s'appliquer à l'âme par comparaison. Supposez un corps matériel doué de deux propriétés, l'une réellement active, en vertu de laquelle il puisse, même sans y être sollicité par aucune cause étrangère, *agir sur un autre corps* ou sur lui-même, par exemple se mettre de lui-même en mouvement s'il est en repos, ou, s'il se meut actuellement, s'arrêter de lui-même (activité qui, dans la matière au moins, ne va point jusque-là); l'autre passive, que nous désignerons sous le nom de *mobilité*, en vertu de laquelle il puisse être *mu* par l'influence d'une cause extérieure (propriété dont jouissent en effet tous les corps).

Or l'*activité* de l'âme (du moins dans un sens, peut-être trop restreint), c'est la *volonté*, faculté par laquelle elle peut agir sur les organes matériels, sinon sur elle-même; et l'*action* de l'âme, c'est la *volition*, c'est un acte volontaire quelconque.

La *mobilité* de l'âme, c'est la *sensibilité* (physique, intellectuelle et morale); et le *mouvement* de l'âme, c'est la *sensation*, l'*idée*, le *sentiment*.

Pour mieux faire sentir la différence qui se trouve entre l'*activité* et la *mobilité* de l'âme, je ferai remarquer qu'un sentiment vif, qu'une idée inattendue, un *mouvement* extraordi-

naire communiqué à l'âme, est presque toujours suivi de quelque mouvement du corps. et qu'en général, les âmes *mobiles*, celles chez lesquelles les idées se forment et se reproduisent avec beaucoup de facilité, sans réflexion et comme malgré elles, sont ordinairement logées dans des corps très-mobiles eux-mêmes : tandis qu'au contraire, le repos du corps accompagne d'ordinaire l'action de l'âme, à moins que cette action n'ait elle-même pour objet de mouvoir le corps ; et, en général, les âmes peu mobiles, mais actives, c'est-à-dire portées naturellement à la *réflexion*, à la *méditation* (que nous regardons comme des actes volontaires), mais incapables d'avoir beaucoup d'idées, appartiennent à des corps plus ou moins paresseux. Un homme qui pense en marchant, accélère ou retarde son pas, suivant ou qu'un grand nombre d'idées viennent l'assaillir malgré lui, ou qu'il médite, qu'il réfléchit sans en pouvoir trouver. S'il paraît y avoir des exceptions à cette règle, c'est qu'il y a des esprits tout à la fois très-mobiles et très-actifs, d'autres presque entièrement dépourvus et de mobilité et d'activité, et que la plupart jouissent de ces deux qualités en diverses proportions.

On pourrait soutenir que ce n'est jamais qu'à la suite d'une action du cerveau ou de tout autre organe, que l'âme agit ou réagit : qu'ainsi l'action de l'âme n'est qu'un mouvement communiqué, et que, quand l'action, ou le mouvement qui paraît en être la suite, se dirige du dedans au dehors, ce mouvement vient de plus loin, c'est-à-dire qu'il n'a pas son point de départ dans la volonté : d'où il résulterait que l'*activité* ne serait au fond que la *mobilité* même, considérée sous un certain point de vue.

Loin d'adopter avec confiance cette manière de voir, je veux, au contraire, tâcher d'établir une opinion diamétralement opposée, savoir, que l'âme ne peut être mue qu'autant qu'elle agit, et que l'action, ou l'acte de la volonté, précède tout sentiment et toute idée.

Nous ignorons absolument quelle espèce de modification l'activité de l'âme peut faire subir aux organes des sens et aux

nerfs, pour les rendre propres à recevoir et à transmettre jusqu'au cerveau les impressions des objets extérieurs. Mais il est probable que cette activité est continuellement en jeu, du moins tant que nous sommes éveillés. Lorsque nous voulons bien voir un objet, nous dirigeons nos yeux vers lui, nous le considérons, nous le regardons attentivement; et l'activité de l'âme se porte, sinon exclusivement, du moins plus spécialement sur le sens et l'organe de la vue que sur les autres organes, qui, par là, deviennent comme assoupis. Mais dans les circonstances ordinaires, en jetant les yeux alternativement sur tous les objets qui se présentent devant nous, et sans en regarder aucun avec une attention particulière, nous ne laissons pourtant pas de les regarder tous, très-faiblement à la vérité, soit tour à tour, soit simultanément, et l'âme accorde encore à la vue, comme aux autres sens, une portion de son activité, c'est-à-dire qu'elle ne discontinue pas d'être plus ou moins attentive.

Voulez-vous une image sensible de cette action de l'âme sur les organes des sens, et de l'effet qui en résulte? Figurez-vous une corde d'instrument, attachée par une de ses extrémités à un point fixe, et supposez que, tirant cette corde avec la main par son extrémité libre, on la fasse vibrer au moyen d'un archet. A l'instant cette main éprouvera une sensation, qui sera d'autant plus vive, le frottement de l'archet restant le même, que la corde sera plus tendue, c'est-à-dire que la main elle-même *agira* plus fortement sur elle. Mais qu'elle cesse d'agir pour tendre la corde, le frottement de l'archet ne produira plus de vibrations appréciables, ni conséquemment plus de sensation. La sensation est donc ici subordonnée à la volition, le *mouvement* de l'âme à l'*action* volontaire. Ainsi, lorsque nous avons l'esprit *tendu* par l'attention, la réflexion ou tout autre acte de la même nature, nous sommes plus aptes à recevoir des impressions de toute sorte, à être affectés, à être *mus* de diverses façons: et au contraire, si l'attention était nulle ou se trouvait exclusivement concentrée, par exemple, sur un des sens

extérieurs autres que celui de la vue, nous pourrions ne pas apercevoir du tout un objet que nous aurions devant les yeux, et par suite n'avoir aucune idée relative à cet objet.

Toutefois il faut observer : premièrement, que dans certaines circonstances, par exemple, quand un son aigu nous touche l'oreille, quand une lumière éclatante frappe nos yeux, notre âme paraît affectée contre son gré, en sorte que si, dans ce cas, elle n'éprouve une sensation que parce qu'elle agissait d'abord d'une manière quelconque, soit sur elle-même, soit sur le cerveau, soit sur les organes des sens, il paraît certain, du moins, qu'elle agissait à son insu et nécessairement, ou fatalement (comme en effet il nous arrive quelquefois de réfléchir, même très-profondément, sans nous en apercevoir) ; et qu'en second lieu, bien qu'il soit très-vrai que l'âme ne peut être affectée d'une manière sensible par une impression faible qu'à la condition d'y porter son attention, d'y concentrer volontairement sa sensibilité, et par conséquent d'exercer une action, soit sur le cerveau, soit sur elle-même, on ne voit pas trop comment elle pourra donner une attention particulière ou exclusive à l'impression reçue, si cette impression n'est pas d'abord sentie, si elle ne commence pas par l'affecter d'une manière ou d'une autre. En effet, pourquoi l'âme agirait-elle, si elle n'y était pas déterminée soit par cette impression, soit par quelques idées préexistantes que cette impression réveille ?

Il n'est donc pas aussi facile qu'on le croirait au premier coup d'œil, de décider si l'âme est réellement active par elle-même, indépendamment de toute cause, ou si elle n'est, pour ainsi dire, que mobile ; si lorsqu'une action est du dedans au dehors, elle en est le point de départ ou si elle ne fait que la transmettre ; en un mot, si elle agit, en prenant l'initiative, ou si elle ne fait que réagir.

Cependant, comme il n'est pas possible de confondre la sensation, l'idée ou le sentiment, avec la volition, ou l'acte volontaire, la distinction que je viens d'établir entre l'activité de

l'âme et sa mobilité est bien réelle : mais on peut toujours demander, et en effet la question serait ici de savoir, si la volonté, si l'activité de l'âme est absolue, indépendante de toute cause, même quant à ses déterminations particulières ; ou si elle est purement relative et conditionnelle, comme celle de la matière.

§ 2.

Si l'âme jouit d'une activité propre, et si l'on peut dire de la volonté, comme de l'âme, qu'elle se détermine par elle-même.

I. Voici, ce me semble, à quoi se réduit l'activité de l'âme, et dans quel sens il faut entendre qu'elle agit par elle-même, qu'elle jouit d'une activité propre.

L'âme jouit d'une activité propre en ce que les causes *immédiates* de ses actes, de ses volitions, existent en elle. L'âme agit par elle-même, en ce que la volonté est déterminée par des forces internes, qui sont toujours des phénomènes de l'âme.

Mais il serait absurde de soutenir que ces causes déterminantes sont elles-mêmes subordonnées à la volonté ; et quand on dit que cette faculté agit par elle-même, qu'elle se détermine elle-même, que nos volitions n'ont pas d'autre cause efficiente que la volonté ; on avance une chose que l'esprit ne saurait saisir, qui n'a point de sens ; en un mot, on ne sait pas ce que l'on dit.

L'homme agit quelquefois sans avoir une conscience bien claire de ce qu'il fait ; il semble alors ou agir sans raison, quoique volontairement, ou vouloir sans cause. S'il en était ainsi, l'on pourrait dire, en effet, que, dans ce cas du moins, la volonté se détermine elle-même, ou que l'âme veut uniquement parce qu'elle veut ; mais c'est ce qui ne saurait arriver. Il est impossible que je fasse une chose, ou que je la veuille faire, quand ce serait tout à fait à mon insu, s'il n'y a pas en moi quelque secret mobile qui me fasse agir comme je le fais, ou vouloir ce que je veux.

On dira peut-être, mais à tort, que la volonté seule étant active, peut seule produire un phénomène, et qu'il n'en est pas ainsi de la sensibilité en général, et en particulier de l'entendement.

D'une part, la volonté n'est point active, la sensibilité n'est point passive, d'une manière absolue. Toutes les propriétés de l'âme sont actives dans un sens, passives dans un autre : aucune d'elles n'est ni active ni passive par elle-même.

D'une autre part, les propriétés ou facultés de l'âme, quelles qu'elles soient, ne sont jamais, ne sauraient être les causes efficientes ou productrices des phénomènes de l'âme; elles n'en sont que les causes *conditionnelles*, les conditions internes, ou les prédispositions de l'âme sans lesquelles ces phénomènes n'existeraient pas. Ainsi, sans la volonté, point de volition; sans la sensibilité, point de sensations : mais la volonté et la sensibilité ne produisent point, ne créent point, l'une la volition, l'autre la sensation. Celle-ci est produite par l'action des objets extérieurs; celle-là par la sensation ou par tout autre phénomène de l'âme (1).

Tout phénomène, tout effet, a sa cause efficiente dans un autre phénomène, jamais dans une propriété ou faculté. Toute cause est elle-même l'effet d'une autre cause, et tout effet peut devenir cause à son tour. Tout phénomène est donc tour à tour ou en même temps effet et cause.

Or toute cause est action; toute action suppose un agent et un sujet, c'est-à-dire, une substance active, ou qui agit, et une substance passive, qui reçoit l'action. Donc toute substance peut être considérée tantôt comme agent, tantôt comme sujet, ou patient; tantôt comme active, tantôt comme passive. Et cela serait encore vrai quand il n'y aurait dans le monde que deux êtres, soit deux corps matériels, soit un corps

(1) Comme on ne peut pas tout dire à la fois, nous supposons, dans ce chapitre, ce qui plus loin sera mis en question et soigneusement examiné. Il est raisonnable et juste, après tout, que se fasse d'abord connaître nos principes, et, par la suite, l'objet de la discussion.

et un esprit, agissant réciproquement l'un sur l'autre, de quelque manière que ce fût.

La substance qui pense a cela de particulier, que ses phénomènes, pour la plupart, ont leurs causes efficientes dans d'autres phénomènes de l'âme, et de là vient que le plus souvent elle paraît agir sur elle-même : en sorte que son action, déterminée par le phénomène producteur, serait la cause la plus immédiate du phénomène produit. Mais si, à raison de cela, on croit pouvoir dire qu'elle est active par elle-même, qu'elle jouit d'une activité propre ; outre que cela serait applicable aux corps bruts dans certains cas, on pourrait dire aussi, et à plus juste titre, qu'elle est passive par elle-même, qu'elle jouit, ou plutôt qu'elle souffre, d'une passivité propre ; car même les volitions, et à plus forte raison les phénomènes passifs ou involontaires de l'âme, ont pour causes productrices d'autres phénomènes passifs ; et de plus, tous ces phénomènes, sans exception, ont leurs *premières* causes, ou les ont eues originellement, hors d'elle-même.

Cela n'empêche pas, du reste, qu'on ne puisse supposer une action *fatale* de l'âme (qu'elle soit ou non accompagnée de conscience) entre deux phénomènes internes ; dont l'un, le phénomène produit, sera, dans tous les cas, un effet nécessaire, inévitable, du phénomène antérieur ; si bien que les choses se passeront comme si cette action intermédiaire n'existait pas.

D'ailleurs les phénomènes de l'âme, considérés comme *effets*, n'ont pas tous leurs causes productrices dans d'autres phénomènes internes ; telles sont nos sensations, qui ont toujours leur cause dans l'action des objets extérieurs sur nos sens : de même que, parmi les phénomènes internes considérés comme *causes*, il en est qui ne produisent que des effets extérieurs ; c'est ainsi que nos volitions engendrent ce qu'on appelle, pour cette raison, les mouvements et les efforts volontaires.

Ici la volition est bien une cause productrice, ou efficiente, et la sensation un effet produit : s'ensuit-il que la volonté soit toujours active, et la sensibilité physique toujours passive ; la

volition toujours cause et jamais effet, la sensation seulement effet et jamais cause ?

Tant s'en faut : car la sensation peut engendrer une idée ; cette idée un sentiment ; ce sentiment une autre idée ; celle-ci, une volition, un acte volontaire : tandis que la volition n'est cause efficiente d'aucun de ces phénomènes, et ne produit jamais que des mouvements et des efforts musculaires ou cérébraux. L'attention même, si c'est un phénomène purement intellectuel et non un effort volontaire du cerveau, ne peut avoir une volition pour cause, puisque, dans cette hypothèse, elle est elle-même une volition, une manière particulière de vouloir. Mais voici un cas où la volonté et la sensibilité sont à la fois toutes deux actives et toutes deux passives, où la volition et la sensation sont toutes deux, en même temps, causes et effets.

Je me trouve, par supposition, placé devant un brasier, et bientôt un excès de chaleur me fait reculer volontairement de quelques pas. Nous avons ici trois causes *conditionnelles* et trois causes *efficientes*. Les premières sont : la *sensibilité*, cause conditionnelle de la chaleur que je ressens, condition sans laquelle cette sensation n'existerait pas ; la *volonté*, cause conditionnelle de ma volition, de l'acte de mon esprit ; et la *mobilité*, propriété corporelle, sans laquelle je ne pourrais exécuter *aucun* mouvement. Les causes efficientes sont : l'*action du feu*, qui produit en moi la sensation de la chaleur ; cette *sensation* (ou, si l'on veut, l'action de l'âme agissant par la sensation, ou sous cette modification), qui fait naître ma volition, ou la volonté de me reculer ; et enfin, cette *volition*, cause productrice du mouvement que je fais. D'où l'on voit que la sensation, *effet* produit par une cause extérieure, devient *cause* d'un phénomène intérieur, d'une volition ; et que la volition, *effet* produit par la sensation, devient *cause* du mouvement corporel, autre phénomène extérieur.

La première cause étant donnée, tout le reste suit *nécessairement*, sous les conditions données. L'action du feu sur mes sens produit nécessairement la chaleur que j'éprouve : cette

sensation (supposé qu'aucune cause, aucune raison déterminante n'agisse sur moi en sens contraire) produit nécessairement l'acte de ma volonté, et celui-ci produit à son tour le mouvement que j'effectue. Tel est, en général, l'ordre immuable, l'enchaînement nécessaire des effets et des causes ; et, sous ce rapport, les phénomènes de l'âme ne diffèrent point des autres phénomènes de la nature. L'âme, comme les autres substances, est soumise à la matière, en même temps qu'elle lui commande. Par l'action réciproque des êtres de toute espèce, leurs propriétés se manifestent sous cette forme de phénomènes ; et ces phénomènes sont ainsi les causes les uns des autres.

II. On emploie assez indifféremment l'une pour l'autre ces deux locutions : *notre volonté se détermine*, ou *nous nous déterminons*. Cependant on s'exprime très-improprement dans la première, qui est inintelligible, et d'une manière tout à fait convenable dans la seconde. Cela provient de ce qu'ici les mots *nous nous* sont pris en deux sens différents, et qu'ils représentent deux propriétés fondamentales de l'âme, dont l'une a le pouvoir de déterminer, de modifier l'autre, de la mettre en jeu, ainsi que je vais l'expliquer.

L'âme peut être considérée ou comme active ou comme passive. Elle est active quand elle *veut* ; car vouloir, c'est agir : elle est passive quand elle ne fait que *sentir*, *être affectée* d'une manière quelconque, ou quand elle *entend*, *conçoit*, *imagine*, c'est-à-dire lorsqu'elle a des idées, qu'elle juge, ou perçoit des rapports, etc. ; car dans toutes ces circonstances l'âme ne fait rien par elle-même, mais il se fait en elle, et, si je puis ainsi dire, elle ne se meut pas, elle est mue, bon gré, mal gré.

Or le mot *je*, ou son pluriel *nous*, s'applique également à l'âme considérée ou comme active ou comme passive. Ce mot est pris dans le sens actif, quand on dit : *je veux faire ce qui me plait* : cela ne dépend pas de *nous*, de notre volonté. Il est passif dans ces propositions : *je souffre* ; *je n'en ai aucune idée* ; *nous* le concevons assez bien ; *nous* en jugeons fort mal.

Maintenant, dans cette phrase : nous nous déterminons, ou ce qui revient au même, nous déterminons nous ; si vous preniez ces mots *nous* tous deux dans le sens actif, vous diriez, en d'autres termes : notre volonté détermine notre volonté, ou, ce qui paraît moins choquant dans l'expression, mais au fond n'est pas plus admissible : notre volonté se détermine elle-même.

Les mots *nous* ne peuvent pas non plus être pris tous deux dans le sens passif ; car, quand on dit que l'âme se détermine, on n'entend jamais par là que la sensibilité, par exemple, détermine l'entendement, ou l'entendement la sensibilité ; d'autant qu'il ne résulterait de cette détermination, si l'on pouvait l'appeler ainsi, ni acte intellectuel, ni effort volontaire, mais seulement quelqu'une de ces modifications passives appelées sensations, idées, sentiments.

Il faut donc que l'un de ces mots *nous*, ou des attributs qu'ils représentent, soit actif et l'autre passif. Mais lequel des deux est-il actif, et lequel passif ? Le premier attribut détermine le second, et, par conséquent, celui-ci, quant à sa manifestation, dépend du premier. Il semble donc d'abord que ce soit le premier qui doive être actif, et le deuxième passif ; car comment, dira-t-on, ce qui est actif pourrait-il dépendre de ce qui est passif ; et comment le passif pourrait-il mettre en jeu l'actif ?

Pour lever toute difficulté, il faut observer d'abord que ces mots d'actif et de passif ne sont pas pris ici dans un sens absolu. Nous appelons la volonté une propriété active, parce qu'elle agit en effet, ou pour parler à la rigueur, parce que l'âme agit, en vertu de cette faculté, sur tous les organes corporels, principalement sur ceux des sens extérieurs et plus particulièrement encore sur le cerveau ; qu'elle met tous ces organes en jeu, en action, que, par conséquent c'est d'elle que dépendent immédiatement nos mouvements, nos efforts, nos actions volontaires, et qu'enfin c'est par elle seule que l'âme est une force. Mais, d'une part, cette faculté n'en a pas moins besoin d'une cause pour se manifester dans un acte ; et d'une autre, elle est impuissante pour faire naître une sensation,

un sentiment, une idée, un jugement : tandis qu'au contraire les idées, les sensations, les sentiments, déterminent nos volitions, éveillent notre attention, nous portent à la réflexion, nous conduisent à la méditation.

C'est, sans doute, l'âme qui veut, qui réfléchit, comme c'est l'âme qui sent, qui conçoit, qui juge : mais il est de toute raison de croire qu'elle veut de telle ou telle manière, qu'elle veut telle ou telle chose, suivant les choses qui l'affectent et la manière dont elles l'affectent.

Ce ne sont donc pas la sensibilité et l'entendement qui dépendent de la volonté, ou qui sont déterminés par elle, d'autant qu'il ne pourrait encore sortir de là aucune action extérieure, mais seulement des idées, des sensations, des sentiments *volontaires* (et il n'en est point de tels) ; c'est cette dernière faculté, c'est la volonté, qui, tout en commandant aux organes des sens, du mouvement et de la pensée, est elle-même soumise à l'entendement et à la sensibilité.

D'où il suit que, dans cette phrase, *nous nous déterminons* ; c'est le premier *nous* qui doit être pris dans le sens passif, et le deuxième qui doit l'être dans le sens actif. En sorte qu'il faut bien concevoir que la sensibilité et l'entendement déterminent toujours la volonté ; ou, en d'autres termes, que les sensations et les sentiments, les idées, les jugements et autres phénomènes de cette nature, sont les véritables causes, les seules raisons déterminantes de nos volitions, ou de nos actes internes.

Il y aurait donc contradiction à supposer que ces raisons déterminantes dépendissent elles-mêmes de la volonté, et que la volonté se déterminât ainsi elle-même indirectement. Par là, on ne ferait d'ailleurs que tourner dans un cercle logique, ou l'on admettrait au moins, contre toute raison, une première volition sans cause, sans motif.

Les idées (ou autres motifs internes) qui déterminent la volonté ne sont pas toujours clairement aperçues par la conscience ; elles agissent souvent comme à notre insu. C'est alors que l'on serait, je ne dis pas le plus en droit d'affirmer,

mais le plus fondé à croire, que nos volitions, que nos actes volontaires n'ont point de causes ; qu'ainsi la volonté se détermine elle-même, et que par conséquent elle est absolument libre, ou que ces actes supposent une activité absolue. Cependant tout le monde convient que ces actes spontanés ne sont point libres. Aussi ne sont-ils pas volontaires, selon quelques-uns, par cela même qu'ils ne sont point réfléchis, ni précédés d'aucune idée dont nous ayons conscience. Or, si l'on voulait examiner cette doctrine d'un peu près, on en verrait sortir des absurdités et des contradictions manifestes ; surtout en faisant bien attention que, d'une part, nos actes sont *plus ou moins* réfléchis, délibérés, ou que les idées qui les accompagnent ou les précèdent, soit qu'elles concourent au même but, soit qu'elles se contrarient et se combattent, sont *plus ou moins* nombreuses, et *plus ou moins* distinctes aux yeux de la conscience ; ce qui nous conduirait à une limite où nous ne trouverions plus ces actes ni volontaires ni involontaires, ni réfléchis ni spontanés : et que, d'une autre part, nous réfléchissons souvent à notre insu, sans nous en apercevoir, sans en avoir conscience ; en sorte qu'il faudrait aussi distinguer deux sortes d'actes réfléchis ; les uns accompagnés de conscience, les autres non : puis d'autres encore qui tiendraient le milieu entre les premiers et les derniers.

§ 3.

De l'activité de l'esprit et de la matière.

Parmi les spiritualistes de nos jours, les uns, conservant l'ancienne distinction de l'âme et du corps, ou de l'esprit et de la matière, prétendent que l'âme jouit d'une activité *absolue*, et que la matière, tout bien considéré, est *absolument* passive, qu'elle n'a aucune activité réelle : tandis que les autres, rejetant cette distinction entre ce que nous appelons les êtres matériels et les êtres spirituels, qui, selon eux, ne diffèrent point quant au fond de la substance (comme le disent aussi les maté-

rialistes), soutiennent qu'il y a partout *activité absolue*, et que c'est cette activité même qui constitue la substance en général, tant celle des corps bruts que celle de l'âme; ou, ce qui est la même chose, qu'elle en est la propriété essentielle et fondamentale.

Pour moi, je pense avec les spiritualistes de cette dernière classe, qu'il y a partout *activité*; mais je crois en même temps qu'il n'y a nulle part *activité absolue*: ce qui ne m'empêche pas de distinguer, avec les spiritualistes de la première classe, la *substance* de l'âme de *celle* du corps.

Mais voyons ce que nous pouvons tirer de l'observation.

I. La matière est-elle *active* réellement et dans le sens propre du mot?

Cette question est subordonnée à celle-ci :

Un corps qui en choque un autre *agit-il* en effet sur le corps choqué? Un corps grave suspendu à un fil extensible *agit-il* sur ce fil? Un corps lumineux qui affecte les yeux *agit-il* sur cet organe? Un corps incandescent qui fond une lame de plomb, qui échauffe un être vivant, *agit-il* sur le métal fusible? *agit-il* sur l'être sensible?

Si l'on répondait négativement à cette question, il me serait impossible d'aller plus loin; car j'ignorerais alors ce qu'il faudrait entendre par ce mot *agir* (1). Si, au contraire, la réponse est affirmative, partant de cette première connaissance, voici d'abord comment je définirai l'*action*.

L'action est un phénomène capable d'en produire un autre, de produire un changement, une modification quelconque dans la substance soumise à cette action.

Considérée relativement au phénomène produit, l'action est nommée *cause productrice*, ou bien encore *cause efficiente*,

(1) Quelques-uns diront, comme on le verra tout à l'heure, que dans le sens propre du mot, *agir*, c'est se modifier soi-même, sans y être déterminé par aucune cause, ni interne ni externe: ce qui paraît absurde, et ce que nous examinerons ailleurs.

parce que tout phénomène considéré relativement à sa cause, se nomme *effet*.

Quand une substance agit sur une autre, on donne à la première le nom d'*agent*; à la seconde, celui de *patient*, ou de *sujet*.

Qu'un morceau de cire fonde en présence d'un corps embrasé : celui-ci est l'*agent*, et la cire, le *sujet* ou le *patient*; sa fusion est le phénomène, ou l'*effet* produit; et l'action calorifique de l'autre corps en est la cause efficiente, ou productrice.

Maintenant, qu'est-ce que l'activité? C'est, en général, le pouvoir d'agir, d'exercer une action.

Or une substance, quelle qu'elle soit, matérielle ou spirituelle, ne saurait agir qu'en vertu des propriétés ou facultés dont elle est douée : c'est ainsi que le soleil n'agit sur nos organes que par ses propriétés d'éclairer et d'échauffer, autrement dit, par sa lumière et sa chaleur. L'activité ne constitue donc pas une propriété particulière distincte de toutes les autres, s'il y en a d'autres; c'est l'ensemble de toutes celles en vertu desquelles la substance peut, *sous certaines conditions*, produire un changement, un effet quelconque.

Pour produire un effet, il faut que la propriété, ou faculté, par laquelle la substance agit, se manifeste elle-même sous quelque forme phénoménale, qu'elle ait passé de la puissance à l'acte, qu'elle soit actuellement en jeu. Ainsi, par exemple, l'air, comme véhicule du son, ne peut agir sur l'ouïe, en vertu de son *élasticité*, qu'autant que cette propriété se manifeste par un mouvement vibratoire. C'est bien l'action sur l'ouïe de ce fluide élastique, mais de ce fluide actuellement en *vibration*, qui est la cause productrice du son. C'est ce qui nous fait dire, pour abrégé, que le son a pour cause les vibrations de l'air.

Or ce mouvement vibratoire de l'air, qui est une des manifestations de son élasticité, suppose lui-même une cause; et, en général, aucune propriété ne peut se manifester, ou passer de la puissance à l'acte, que par une cause efficiente. Seule-

ment, il peut arriver que cette cause soit intérieure, c'est-à-dire, que la propriété renferme en soi la cause efficiente de sa manifestation, en d'autres termes, qu'elle soit active par elle-même, comme l'est, par exemple, du moins en apparence, le magnétisme du globe. Dans ce cas, la propriété ne diffère point du phénomène par lequel elle se révèle à nous ; puisque alors, il est de sa nature d'être actuellement et toujours en exercice, de passer incessamment de la virtualité à l'actualité. Une telle propriété doit ou peut être envisagée comme un phénomène continu, et il n'y a plus ici aucune différence réelle entre l'*activité* et l'*action*, qui ne sauraient exister l'une sans l'autre. Ainsi, toutes les fois qu'une substance est douée d'une propriété *active par elle-même*, si cela arrive jamais en réalité, elle doit, en vertu de cette propriété, agir *sans interruption* et *nécessairement*, sinon pour produire un changement dans une autre substance, du moins pour se manifester elle-même.

Si la propriété n'est pas active par elle-même, elle ne pourra se manifester que par une cause extérieure ; laquelle dépendra peut-être d'une autre cause ; celle-ci, d'une autre encore, et ainsi de suite.

Il est facile de se représenter une succession de phénomènes, dont chacun serait l'effet du phénomène qui précède, et la cause de celui qui suit. Supposons, pour ne pas remonter plus haut, que l'oxygène de l'air, par une action chimique, se combine rapidement avec un corps combustible. Un des résultats de cette opération sera un dégagement de lumière et de chaleur, qui pourront produire divers effets. Si l'on approche du corps embrasé un morceau de cire, il fondra aussitôt ; et ainsi la *fusibilité* de cette substance se manifestera dans le phénomène de la *fusion*, produit par l'*action* de la chaleur. Si l'on soumet à la même action, à la même cause, un morceau de bois ; au lieu de fondre il s'enflammera, et, par là, ce corps nous révélera d'autres propriétés que celles de la cire. Enfin, si, dans cet état d'ignition, l'on met ce corps en contact avec l'amorce d'un canon chargé, il agira promptement sur la poudre, et lui communiquera une activité qu'elle n'avait pas par

elle-même, puisque cette activité ne se manifestait en aucune manière. Cette poudre, par une subite et très-grande expansion, poussera le boulet qui la comprimait, et ce dernier, à son tour, ira frapper une muraille et l'ébranler ou la jeter par terre. Arrêtons-nous là, et voyons en quoi consiste l'activité de ce mobile.

C'est par sa dureté, ou son impénétrabilité, mise en jeu par le mouvement qui a précédé le contact, que le boulet *agit* sur l'obstacle qu'il rencontre; lequel manifeste, à son tour, par cette action, une propriété de la même nature que celle du mobile. On peut même dire que l'obstacle, par son impénétrabilité, et même aussi par son immobilité, contribue tout autant que le corps mobile à l'*action*, qui d'ailleurs est réciproque : car si l'un des corps, n'importe lequel, se laissait pénétrer par l'autre, et à plus forte raison, s'ils étaient pénétrables tous deux, ils ne pourraient jamais, quelque grande que fût leur vitesse respective (qui est celle avec laquelle ils se rapprochent), agir l'un sur l'autre, du moins mécaniquement, ou par impulsion; et fussent-ils en contact immédiat, s'ils étaient animés de la même vitesse dans le même sens, en d'autres termes, s'ils se trouvaient dans un repos relatif, ils ne pourraient pas non plus agir et réagir en vertu de leur impénétrabilité. Mais l'impénétrabilité avec des mouvements en sens contraire, ou des manières d'être différentes, devient, en quelque sorte, une propriété active, de passive qu'elle est par elle-même, et c'est elle qui constitue la force mécanique.

Il s'agit de savoir, à présent, s'il y a réellement dans les corps, dans la matière, quelque propriété active par elle-même; si la matière jouit d'une certaine activité propre.

On sait qu'un corps retenu par un obstacle qui l'empêche de tomber, exerce une action continue sur cet obstacle, fait effort pour le vaincre, et que, s'il redevient libre, il entre d'abord comme de lui-même en mouvement, sans y être sollicité par aucune cause extérieure sensible; en second lieu, que son mouvement est accéléré, parce qu'à chaque instant, à la vitesse acquise, qu'il conserve en vertu de son inertie, s'ajoute

un nouveau degré de vitesse, qu'il se donne, en apparence ou en réalité, par suite de sa tendance au mouvement. Il semble donc que la pesanteur soit une propriété active, et que les corps graves, en vertu de cette propriété, agissent par eux-mêmes sur les autres corps et sur eux-mêmes.

Mais peut-on, en effet, considérer la pesanteur comme une *propriété* intrinsèque de la matière, ou n'est-elle qu'un *phénomène* continu, un effet résultant de l'impulsion mécanique d'un fluide imperceptible qui pousserait incessamment les corps dans le sens de la surface au centre de la terre?

On est embarrassé de choisir entre ces deux hypothèses, parce que le résultat serait le même dans l'une et dans l'autre : car si la pesanteur est une propriété active, elle ne doit point différer du phénomène qui la révèle, et ne peut pas exister sans lui; puisque, portant avec soi la cause efficiente de ses actions internes, ou de sa manifestation, elle doit par elle-même et continuellement passer de la puissance à l'acte, ou être toujours en action.

On comprend qu'il n'en serait pas ainsi d'une propriété passive, ou non active par elle-même, telle que l'*élasticité* d'une cloche, qui existait avant, et qui subsistera encore après les vibrations actuelles de cette cloche: au lieu que si cette élasticité avait en elle la cause productrice des vibrations par lesquelles elle se manifeste, il est clair que la cloche vibrerait toujours.

Admettons que la pesanteur est une propriété inhérente à la matière: si cette propriété consiste, comme on le pense généralement, dans une attraction mutuelle et à distance de la terre et des corps graves qui pèsent ou se précipitent sur elle, il s'ensuivra toujours que le passage du repos au mouvement, que l'accélération de la vitesse, et que la pression de chaque corps à la surface du globe, auront leur cause efficiente hors de ce même corps, à savoir, dans la force attractive de la terre; en sorte que, si la terre était anéantie, et que ce corps, existant seul dans l'univers, fût réellement à l'état de repos, il ne pourrait jamais passer

du repos au mouvement, malgré la propriété dont il s'agit, laquelle resterait toujours en puissance, comme l'élasticité d'un ressort qui ne serait jamais tendu. Et ce serait encore la même chose, quant au résultat, si les corps, au lieu d'agir par attraction, tendaient d'eux-mêmes à se porter les uns vers les autres, si un corps grave avait comme une inclination naturelle à se rapprocher de la terre, au lieu d'être attiré par elle.

Mais, quoiqu'il soit certain que, par lui-même, un corps entièrement isolé ne puisse aucunement changer d'état, c'est-à-dire passer du repos au mouvement, du mouvement au repos, d'une vitesse ou d'une direction à une autre (et c'est en quoi consiste son inertie), cela n'empêcherait pas que, dans l'hypothèse où tous les corps s'attireraient mutuellement et à distance ou tendraient à se porter les uns vers les autres, chacun d'eux ne jouit, en effet, d'une propriété active, en vertu de laquelle il pourrait agir, par lui-même, sur les autres corps ou sur lui-même. Et ainsi, la matière en général serait active par elle-même.

Mais il ne s'ensuivrait pas qu'elle jouit d'une activité *absolue*, je veux dire indépendante de toute cause, tant interne qu'externe, ou qu'elle eût la faculté, le pouvoir d'agir, de changer d'état, de se modifier, sans y être *nécessitée* en aucune façon. Dans ce sens, la matière ne jouit certainement pas d'une activité propre, et tout corps est par soi-même passif, si c'est l'être que d'être soumis à la nécessité.

II. L'âme humaine est-elle douée de propriétés plus parfaites, mais analogues à celles que nous venons de décrire ? L'âme ou quelque-une de ses facultés jouit-elle d'une activité propre, ou relative ou absolue ?

L'opinion commune est que l'âme ne peut agir directement, soit sur les organes du mouvement et de la voix, soit sur ceux des sens extérieurs, soit sur le cerveau, soit enfin sur elle-même, que par une seule de ses propriétés ou facultés, qui est la volonté (du moins si nous y comprenons celle qui

n'est que plus ou moins ou qui n'est pas du tout accompagnée de conscience). Ainsi l'activité de l'âme et la volonté ne seraient qu'une seule et même chose ; et dire que l'âme est active , ce serait dire simplement qu'elle est douée de volonté , comme elle l'est en effet. Mais ceci ne répond pas entièrement à la question que je viens de poser , et qui n'est pas facile à résoudre , comme on le verra dans un instant.

Ou l'âme agit sur certains muscles (avec une conscience plus ou moins nette des motifs qui la déterminent ou sans les apercevoir du tout), pour produire des mouvements , qu'à juste titre on appelle volontaires , afin de les distinguer de ceux qui sont purement organiques : ou elle agit (quelquefois à son insu) sur les organes des sens , c'est-à-dire qu'elle *regarde* , pour mieux voir ; qu'elle *écoute* , pour mieux entendre ; qu'elle *flaire* , pour mieux sentir ; en un mot , qu'elle est attentive , pour connaître les objets du dehors : ou bien enfin , l'âme agit soit sur le cerveau , soit sur elle-même , et *regarde* , en quelque sorte , ses propres idées , pour mieux les distinguer , et saisir les rapports qui sont entre elles : alors , non-seulement elle est attentive , mais elle réfléchit , elle compare , elle médite , en un mot , elle *pense* ; et penser , dans ce sens du moins , c'est agir. Mais , sans doute , ce n'est pas agir sur quelque partie du corps : et , il y a plus , c'est qu'alors même que l'âme agit volontairement ou sur les muscles , ou sur les organes des sens , elle semble encore agir sur elle-même , puisque dans ces deux cas , dans le dernier surtout , elle est plus ou moins *attentive* , et que toutes ses opérations internes , telles que la réflexion , la contemplation , ne sont que différentes manières d'être attentif.

Cependant , on pourrait demander , d'abord , si ce n'est pas une action de l'âme sur le cerveau qui constitue l'attention , et par suite l'action de penser ; et , en second lieu , si l'attention est toujours volontaire et consciente.

Ce que je puis répondre à cet égard , c'est que du moins l'action cérébrale , comme l'effort musculaire , peut toujours être

distinguée de l'acte intellectuel ou volontaire, qui l'accompagne ou la précède ; que ces actes peuvent très-bien exister l'un sans l'autre, et que par conséquent ils sont aussi réels l'un que l'autre, ainsi que je vais l'expliquer.

Dans nos mouvements et nos efforts musculaires, la volition de l'âme et l'action corporelle, liées par un rapport de causalité, coexistent nécessairement. Mais elles n'en sont pas moins distinctes, puisque tous nos mouvements ne sont pas volontaires, et qu'il peut arriver aussi qu'on veuille se mouvoir sans pouvoir le faire : d'où il suit que la volition et le mouvement qu'elle produit, lorsque rien ne s'y oppose, sont deux choses tout à fait différentes. Il en est de même quand nous portons notre attention sur les objets du dehors ; que nous *écoutons*, que nous *regardons* ; car alors il y a évidemment une volition, un acte intellectuel, d'une part, et, soit un mouvement, soit une tension ou un effort dans l'organe matériel, de l'autre. Enfin, il en est de même encore quand, au lieu de diriger notre attention sur les objets extérieurs, nous la concentrons sur nos propres idées ; auquel cas il y a toujours, d'un côté, une volition de l'âme (avec ou sans conscience), et de l'autre, un effort du cerveau. Il y a donc dans l'attention interne, il y a dans tout acte réflexif deux choses qu'il ne faut pas confondre, une volition et une action cérébrale.

Or, si c'est à la première que nous donnons le nom d'attention ou de réflexion, nous devons dire que ces opérations de l'esprit ne sont que des manières de vouloir ; et dans ce cas, comme dans celui où on les ferait consister dans la réunion des deux actes, intellectuel et matériel, il ne pourrait pas y avoir d'attention ou de réflexion involontaire, cela impliquerait contradiction : seulement il faudrait admettre que parfois nous réfléchissons sans nous en apercevoir, quoique volontairement, ou que la volonté s'exerce à notre insu, que l'acte intellectuel, soit volition proprement dite, soit attention ou réflexion, n'est pas toujours accompagné de conscience. Mais si ces opérations de l'âme, comme on les appelle, ne sont autre chose qu'un effort cérébral, qu'une action de la matière sur la matière,

mise en jeu, en mouvement, tantôt par une volition, tantôt (si cela est possible, ce que je n'affirme point) par un sentiment, une idée, ou tout autre phénomène de l'âme ; alors seulement il sera vrai de dire que l'attention et la réflexion sont tantôt volontaires, tantôt involontaires.

Si cette distinction entre l'acte intellectuel et l'effort cérébral est bien réelle, celle que l'on suppose exister entre la substance qui pense et le cerveau, organe matériel de la pensée, ne le sera pas moins, à ce que je crois. On me pardonnera cette réflexion faite en passant.

En tout cas, il semble résulter de ce qui précède, que la volonté ne constitue pas seule l'activité de l'âme, qu'elle n'est pas la seule faculté par laquelle l'âme agisse ou sur le corps, ou sur elle-même ; et que l'âme peut aussi, en vertu de toutes ses propriétés dites passives, agir : soit directement sur le cerveau, pour produire l'attention, si celle-ci n'est qu'un mouvement, un effort cérébral ; soit sur la volonté, pour la faire passer de la puissance à l'acte et lui donner une direction déterminée, ou forcer l'attention de se porter sur tel ou tel point, si l'attention n'est qu'une manière de vouloir. C'est-à-dire, en d'autres termes, et plus clairement peut-être, que l'âme, sous telle ou telle modification passive, tantôt considérerait attentivement et tantôt voudrait telle ou telle chose, bon gré, mal gré.

Quoi qu'il en soit, la volonté étant supposée active par elle-même, elle doit, s'il en est ainsi, renfermer en soi, comme le magnétisme, comme la pesanteur, la cause efficiente de sa manifestation ; et par conséquent, l'âme doit toujours vouloir, comme un corps a toujours une tendance à tomber sur la terre. Mais, puisqu'il est impossible, et d'ailleurs contraire à l'expérience, qu'elle veuille actuellement et continuellement, d'une manière sensible, *tout* ce qu'elle peut vouloir, et qu'elle ne veut, du moins pour l'ordinaire, qu'une seule chose à la fois ; elle est donc aussi, sous ce rapport, comme le serait un corps matériel qui, en vertu d'une propriété intrinsèque, attirerait effectivement tous les autres corps et en serait attiré, mais se

porterait de préférence, ou aurait une tendance à se porter, tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre ; ce qui évidemment dépendrait des circonstances extérieures. Or il importe peu, dès lors, que la volonté soit active par elle-même, puisqu'elle se comporte, en effet, comme si elle ne l'était pas, c'est-à-dire comme si elle avait besoin, pour se manifester de telle ou telle manière, en prenant telle direction de préférence à toute autre, d'y être déterminée par une cause qu'elle ne renferme point en elle, telle que serait une idée, un sentiment : de même que l'attraction, propriété active au même titre, ne peut se manifester dans un corps que par l'action d'une force extérieure qui l'emporte sur toutes les autres ; de même aussi que l'impénétrabilité, propriété absolue mais purement passive, ne peut agir ou se manifester d'une manière quelconque, que par un mouvement communiqué et la rencontre d'un autre corps.

Et pour pousser jusqu'au bout cette similitude, nous ajouterons que, de même qu'un mouvement naît d'un autre mouvement, un phénomène de l'âme, une idée, par exemple, peut aussi naître d'un autre phénomène, d'une autre idée, celle-ci d'une autre encore ; et que la première idée, le premier phénomène intellectuel ou moral, le premier anneau de cette chaîne de causes et d'effets, aura lui-même sa cause efficiente dans le mouvement, à savoir : dans un mouvement ou du cerveau, ou du cœur, ou de l'estomac, ou des intestins ; ou bien encore dans celui de la lumière qui frappe nos yeux, de l'air en vibration qui touche l'ouïe, etc. Suspendez l'action vitale ou les rapports qui existent entre le corps et l'âme, et toute première idée est impossible. Otez les idées, les sensations, les sentiments, par là vous rendrez impossible toute détermination de la volonté.

III. J'entends les psychologues se récrier contre ces principes. Selon eux, l'âme a le pouvoir de se modifier elle-même, sans y être nécessitée par aucune cause, ni externe, ni interne : elle jouit bien réellement d'une activité propre, la volonté est bien une propriété active par elle-même ; mais cette faculté,

ou cette activité n'est point telle que je la conçois et que je viens de la définir ; c'est une faculté absolue, indépendante de toute cause, et qui peut, par elle-même, passer de la puissance à l'acte, ou de l'inaction à l'action, comme aussi de l'action à l'inaction, et d'une action à une autre : rien n'agit sur la volonté à titre de cause efficiente ; rien, ni en elle ni hors d'elle, ne la détermine nécessairement : l'âme a le pouvoir d'agir ou de vouloir, mais elle a aussi celui de ne pas vouloir (et l'un ne va point sans l'autre, si par *pouvoir*, on entend, non simple *possibilité*, mais faculté, *puissance*) ; tandis qu'un corps n'a pas le pouvoir de ne pas tomber : l'âme peut toujours, par sa volonté, non pas *sous certaines conditions*, mais sans condition, produire un effet quelconque ou n'en produire aucun : elle peut bien agir, ou vouloir, *conformément* à ses idées, à ses sentiments ; jamais elle ne veut en *vertu* de ces mêmes phénomènes, puisqu'ils ne sont point cause productrice de ses volitions : elle veut uniquement parce qu'elle veut, ou parce qu'elle veut vouloir ; et si elle veut vouloir, c'est parce qu'elle veut vouloir vouloir.

A tout cela je n'ai rien à répondre, et par une raison fort simple, c'est que, pour moi, ces mots sont entièrement vides de sens.

Il m'est impossible, d'ailleurs, de ne pas considérer l'activité de l'âme, ou la volonté, comme une faculté susceptible de plus et de moins, d'augmentation et de diminution, quant à son énergie (ainsi qu'aux forces qui la déterminent, et à la conscience que nous avons de celle-ci), et conséquemment comme une faculté accidentelle, qui, avec d'autres attributs, tels que la conception par exemple, constituent l'*essence relative* de l'âme ; de façon que, si l'âme venait à perdre cette activité, elle cesserait bien d'exister comme substance pensante, mais ne cesserait pas pour cela d'exister absolument : de même qu'un sel, en perdant certaines qualités sensibles et la propriété de cristalliser, ou autres propriétés communes à tous les sels, cesserait d'exister comme substance saline, sans pour cela cesser d'exister comme matière.

Mais si l'activité est une propriété absolue, on ne peut plus la regarder comme accidentelle, ou, ce qui est la même chose, comme essentielle dans le sens relatif seulement. L'activité sera donc une faculté essentielle dans le sens absolu ; elle constituera, seule, comme le veut Maine de Biran, l'essence absolue, et, par suite, la substance même de l'âme : car au delà de l'attribut essentiel et fondamental d'une substance, nous n'apercevons ni ne concevons plus rien : il n'y a plus rien pour nous, c'est-à-dire ni pour nos sens extérieurs, ni pour le sens intime ; ni pour l'imagination, ni pour la conception : de sorte que l'âme ne pourrait perdre cette faculté fondamentale, sans, par cela même, non-seulement cesser d'exister comme substance pensante, mais cesser tout à fait d'exister, ou être anéantie : de même que si un corps venait à perdre la propriété qui constitue l'essence de la matière en général, c'est-à-dire l'étendue impénétrable, il se trouverait par là réduit au néant.

Maintenant, soit que l'activité, ou la volonté, constitue seule l'essence absolue et la substance de l'âme, soit qu'elle ne compose, avec d'autres propriétés, que son essence relative, on pourra toujours supposer, dans ce dernier cas, et dans le premier, il faudra nécessairement admettre que l'activité, que la volonté, en cela comparable à la pesanteur universelle, renferme en soi le principe de son action, et que, par conséquent, l'âme n'a pas besoin, pour agir, d'une cause extérieure, d'un stimulus étranger. Mais, quoi qu'on fasse, il faudra toujours chercher, sinon hors de l'âme, du moins hors de la volonté, la cause efficiente de chacune de ses déterminations particulières ou des modifications diverses de son principe d'action. Et je demande si, dans le passage que je vais transcrire, Leibnitz lui-même, cité par Maine de Biran à l'appui de son opinion, n'est pas, au fond, de cet avis.

« Pour éclaircir l'idée de substance, dit-il, il faut remonter à celle de force ou d'énergie.... La force active ou agissante n'est pas la puissance nue de l'école : il ne faut pas l'entendre en effet, ainsi que les scolastiques, comme une simple fa-

culté ou possibilité d'agir qui, pour être effectuée ou réduite à l'acte, aurait besoin d'une excitation venue du dehors, et comme d'un *stimulus* étranger. La véritable force active renferme l'action en elle-même..... Cette énergie contient ou enveloppe l'effort, et se porte d'elle-même à agir sans aucune provocation extérieure. L'énergie, la force vive, se manifeste par l'exemple du poids suspendu qui tire ou tend la corde..... Cette force agissante est inhérente à toute substance, qui ne peut être ainsi un seul instant sans agir ; et cela est vrai des substances dites corporelles comme des substances spirituelles..... Une substance ne peut recevoir d'aucune autre la force même d'agir, et son effort seul, ou la force préexistante en elle, ne peut trouver au dehors que des limites qui l'arrêtent et la déterminent. »

En somme, soit que l'activité de l'âme ait besoin, pour passer de la puissance à l'acte, d'être mise en jeu par une cause étrangère à cette même activité ; ou que, toujours nécessairement en action, elle ne puisse, sans une cause indépendante d'elle, se manifester de telle façon plutôt que de toute autre ; ou bien enfin, que chacune de ses actions ait sa raison dans celle qui l'a précédée, comme le dit encore Leibnitz : il est clair que dans toute hypothèse, j'entends toute hypothèse intelligible, fondée sur la raison ou le sens commun, chaque action, chaque volition particulière et déterminée, a une cause nécessaire, indépendante de la volonté.

Toute action de l'âme, qu'elle soit ou non accompagnée de conscience, est volontaire sans doute, puisqu'elle n'est que la volonté en acte, ou en tant qu'elle se manifeste actuellement d'une manière quelconque : mais ce qui ne l'est pas, ce qui est entièrement indépendant de la volonté, c'est la direction particulière suivant laquelle l'âme agit ; c'est le motif, c'est la cause qui détermine cette direction ; cause, motif, qui naît ou se forme en elle, mais qu'elle ne peut pas faire naître à volonté, et que souvent elle n'aperçoit pas.

Il n'existe donc point d'activité absolue, déterminant elle-même tous ses actes. Une *activité absolue* implique contradic-

tion, et ces deux termes s'excluent réciproquement. Toute propriété absolue est par elle-même passive; telle est l'im-pénétrabilité. Est-elle rendue active, mise en jeu par une cause étrangère? d'absolue qu'elle était, elle devient relative, elle a plus ou moins d'intensité. Lorsque l'on considère l'activité de l'âme, ou la volonté, dans ses actes particuliers, on la trouve soumise à une foule de causes indépendantes d'elle, qui la font varier dans son but et son énergie; donc alors elle n'est point absolue. Vent-on l'envisager en elle-même, comme renfermant la cause de sa manifestation? elle est passive, du moins en ce sens qu'elle est soumise à la nécessité, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas ne pas agir, qu'elle agit toujours et nécessairement, comme la pesanteur terrestre. D'où il suit qu'il n'y a point de propriété active par elle-même, et que l'activité n'est qu'une chimère, si l'on entend par là une faculté par laquelle une substance peut, sans y être déterminée par aucune cause autre que cette activité elle-même, agir ou n'agir point, et agir tantôt d'une façon, tantôt d'une autre. L'âme ne peut donc pas vouloir sans cause.

Nous allons entrer dans de plus grands détails à ce sujet, en traitant de la liberté absolue, qui n'est autre chose, au fond, que cette activité, ou volonté absolue dont nous venons de parler, ou qui tout au moins la suppose.

CHAPITRE IV.

De la liberté absolue.

Supposons que l'homme jouisse d'une liberté physique complète; qu'il puisse réaliser tous ses désirs sans y être obligé, comme sans en être empêché par aucune cause *extérieure* ni morale ni physique. Dans cette situation favorable, pourrait-il faire ce qu'il voudra avec une entière liberté morale, c'est-à-dire sans en être détourné ou sans y être contraint par aucune force *intérieure* indépendante de sa volonté?

Je ne le pense point. Car, de deux choses l'une : ou il n'obéira pas aux conseils, aux instances de sa raison, parce que des impulsions internes plus puissantes s'y opposeront efficacement; et alors il est clair qu'il ne sera pas moralement libre : ou il fera volontairement une chose ou l'autre; soit sans difficulté, parce qu'il se possède parfaitement, soit malgré les obstacles qu'il a trouvés en lui et qu'il a combattus : et dans les deux cas, sa volonté elle-même sera déterminée, ce me semble, par des motifs qu'elle n'a pas pu faire naître, et qu'elle ne pourrait ni atténuer ni détruire.

L'artisan qui, le dimanche, maître de ses actions, désire se promener dans la campagne, ne sera-t-il point nécessité à le vouloir, si aucune raison, bonne ou mauvaise, si aucun mobile secret ne l'emporte sur celui qui l'invite à sortir?

Le voyageur qui, cheminant de nuit dans un pays qu'il ne connaît point, se trouverait à l'embranchement de deux routes, sans avoir aucune raison pour prendre l'une plutôt que l'autre, ne demeurerait-il pas forcément dans l'indécision? Pourrait-il même suivre l'une des deux au hasard, si au moins quelque idée vague, quelque sentiment confus, indéterminé, ne l'engageait

à choisir celle-ci et non celle-là? Enfin, supposé qu'un motif quelconque, émané ou de son intelligence, ou d'un penchant naturel, lui fit donner la préférence à l'une de ces deux routes, pourrait-il néanmoins, sans raison, se décider en faveur de l'autre? Et s'il ne le pouvait pas, serait-il libre?

Non; et quoi qu'on en puisse dire, ou il n'y a point de véritable liberté morale, ou elle consiste dans le pouvoir, qu'il faudrait alors attribuer à l'âme, tantôt d'agir, de vouloir sans motif, ou même contrairement à un motif quelconque, tantôt de n'agir point, de demeurer, si je puis dire, dans un état d'équilibre, sous l'impression d'une seule cause déterminante. Ce serait comme une balance qui aurait le pouvoir ou de demeurer en équilibre avec des poids inégaux dans ses bassins, ou de pencher du côté de celui qui porte la moindre charge.

On voit par là pourquoi les partisans de cette doctrine ont donné à ce pouvoir, à cette faculté, le nom de *liberté d'indifférence*. Ce qui ne veut pas dire pourtant que l'âme soit indifférente aux motifs d'après lesquels elle se détermine, mais seulement qu'elle peut agir ou vouloir comme si elle l'était, comme si tout ce qu'on appelle motifs, mobiles, raisons déterminantes, comme si tous les faits internes qui précèdent sa détermination ou son choix, avaient pour elle une égale valeur, ou mieux encore, comme s'ils n'existaient pas du tout.

On pourrait concevoir en nous deux sortes d'indifférences réelles : l'une de sentiment, l'autre de jugement. La première serait un des plus grands vices du cœur humain; la seconde, au contraire, serait une qualité très-éminente, la qualité la plus essentielle, peut-être, dans un philosophe. Aucune des deux, la première du moins, ne saurait jamais être pleine et entière. Mais si l'âme est absolument libre, tout se passera comme si ces deux sortes d'indifférences étaient absolues. Et ne pourrait-on pas dire qu'elles le sont en effet, à l'égard de la volonté, si elle se détermine d'elle-même, puisqu'elle n'est par elle-même ni sensible ni intelligente, et que d'ailleurs on soutient que les motifs de ses déterminations n'existent pas à titre de causes?

Quoi qu'il en soit, la volition de l'âme, ou la détermination de la volonté, cause productrice de nos mouvements, de nos efforts, de nos actions volontaires, serait elle-même, dans cette hypothèse, un phénomène sans cause; ce qui implique contradiction dans notre esprit, en ce que le principe de causalité, que nous regardons comme immuable, serait violé dans ce cas : mais sans qu'il s'ensuive néanmoins que cela serait également contradictoire en soi; parce qu'il n'est pas absolument impossible que ce phénomène (la volition) ou cette cause (de nos actions et mouvements volontaires) ne dépende d'aucun phénomène antérieur; que cette cause soit absolue, autrement dit, qu'elle soit cause *première*. C'est ce que M. Tissot, dans son *Anthropologie spéculative* et dans son *Cours élémentaire de philosophie*, a cherché à établir, tout en convenant, du reste, que ce fait extraordinaire, incompréhensible pour nous, ne saurait être constaté ni par le raisonnement, ni par le sens intime.

« Si nous considérons, dit-il d'abord, que nous ne connaissons point d'autre cause naturelle qui soit le principe immédiat de ces phénomènes internes (des phénomènes de conscience), si ce n'est *l'activité originelle* du moi; que donner une cause à cette activité serait non-seulement faire une hypothèse sans fondement, mais encore mettre en principe l'impossibilité d'une activité première ou de début, puisque par là même nous considérerions une pareille activité comme un effet qui aurait toujours besoin d'une cause : — il est alors nécessaire d'admettre en nous une force initiale, une énergie qui nous est propre, qui ne relève que d'elle-même comme principe causeur, bien qu'elle ait une *condition* (mais non une cause) dans la sensibilité et l'intelligence. » (*Anth.*, p. 323.)

Ce n'est point l'activité elle-même, c'est sa manifestation, ou son passage de la puissance à l'acte, qui a besoin d'une cause; et cette cause, il faut la chercher dans une propriété *en acte*, dans un phénomène; à savoir, dans un phénomène de la sensibilité ou de l'intelligence; lesquelles ne sont, comme simples propriétés, que les conditions (ou causes condition-

nelles) de la sensation, du sentiment ou de l'idée, mais non d'aucun acte, volontaire ou autre, qui, à son tour, a sa *condition* (mais non sa cause efficiente) dans la volonté ou l'activité.

« La puissance morale est une question de *cause et d'effet*, envisagée sous le point de vue transcendantal, et revient à cette question : L'homme est-il une véritable cause première? » (p. 326.)

Dieu seul pourrait l'affirmer : et une telle affirmation nous déconcerterait beaucoup ; car elle serait contraire à l'analogie, à l'expérience, au raisonnement, et elle ne nous permettrait pas de conserver le moindre degré de confiance dans la raison et la dialectique humaines.

« Dans le système de la liberté, tout effet a aussi sa cause, puisque la volonté est cause efficiente de tous les actes libres. Mais seulement l'activité causatrice et volontaire de l'homme, à l'occasion des idées ou des motifs, n'agit point mécaniquement : elle se met en jeu d'elle-même, en vertu d'une loi cachée, d'une cause non mécanique, non physique, qui a sa raison dans l'essence même de notre être intelligible et non de notre être phénoménal. » (p. 336.)

Comme, en général, tout phénomène a sa cause efficiente dans un autre phénomène, jamais dans une propriété ou faculté comme telle, il faudrait prouver d'abord ce qu'on ne fait que supposer ici, savoir, que la volonté est elle-même la cause productrice de tous les actes volontaires ; d'autant plus que, d'une autre manière encore, cela est contraire à l'analogie ; car nul autre phénomène, soit animique, soit matériel, n'a sa cause efficiente, ou productrice, dans la propriété même qu'il suppose, comme condition interne, ou cause conditionnelle. Ainsi, la sensation et l'idée ont leur cause conditionnelle, mais non leur cause efficiente, l'une dans la sensibilité, l'autre dans l'entendement ; ce qui doit faire penser qu'un acte volontaire n'a aussi dans la volonté que sa cause conditionnelle et non sa cause productrice. C'est donc faire une supposition très-hasardée, une conjecture au moins improbable, sinon contra-

dictoire, et, en tout cas, une pétition de principe, de dire que l'acte volontaire et libre a une cause efficiente comme tout autre phénomène, *puisque* cette cause est la volonté même, qui se met en jeu *d'elle-même en vertu d'une cause qui a sa raison* dans l'essence même de notre être intelligible. Tout cela est inintelligible pour moi.

« Pour en finir avec les subterfuges métaphysiques des fatalistes sur cette matière, nous dirons que toute la question est de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas une *activité qui soit propre à l'homme*, qui ait en lui son point de départ, quoique l'occasion plus ou moins éloignée de sa manifestation soit hors de lui. » (p. 342.)

On n'en finira pas avec nous par là; car nous répondrons négativement à la question, en niant formellement que la volonté, que l'activité ait en *elle* (si c'est bien là ce qu'on a voulu dire) son point de départ. L'*occasion* de sa manifestation, comme on l'appelle ici, est pour nous précisément ce qui constitue sa *cause efficiente*: mais cette cause n'est pas hors de nous, puisqu'elle est toujours ou une sensation, ou un sentiment, ou une idée: elle est seulement en dehors de l'activité, qui, par conséquent, ne se met pas en jeu d'elle-même, mais qui est mise en jeu par cette cause.

« Si, dans le silence de la conscience et du raisonnement... on s'en rapporte à la raison native, à la croyance primordiale de l'humanité et des individus, nous sommes libres, parce que nous nous concevons cause de certains de nos états; que c'est, par conséquent, une loi de notre raison de nous concevoir ainsi, et que la liberté, considérée *positivement*... n'est autre chose que la faculté de causer; que l'idée de toute cause véritable implique nécessairement celle de puissance initiative, de principe actif, absolu et indépendant. » (*Cours élémentaire de phil.* p. 146.)

Les partisans du libre arbitre sont, seuls, obligés de reconnaître l'impuissance du raisonnement pour prouver leur doctrine. M. Tissot, qui plus d'une fois a décliné la compétence ou l'autorité du sens commun en matière de philosophie,

comme il réclame, *avec raison*, du reste, le témoignage de la conscience dans la question de la liberté, se trouve réduit, en fin de compte, à recourir aux croyances, aux préjugés populaires, qu'il décore du titre de raison native, de croyance primordiale de l'humanité, pour nous faire voir, ou nous faire croire que nous sommes libres. Devons-nous donc nous en rapporter à cette croyance primordiale? M. Tissot ne paraît pas en douter. Or, dit-il, « si l'on s'en rapporte à cette croyance, nous sommes libres, parce que nous nous concevons cause de certains de nos états, et que, par conséquent, c'est une loi de notre raison de nous concevoir ainsi. » Mais d'abord, il me semble que si c'était là une loi de la raison, personne ne pourrait s'empêcher de la reconnaître pour telle, moi particulièrement : or je nie l'existence d'une pareille loi. Ensuite, s'il y a, comme le dit ailleurs M. Tissot, un abîme infranchissable entre nos *états* et nos *actes* volontaires, on ne devrait pas conclure des uns aux autres, ou de ce que nous serions cause des premiers, que nous le serions aussi des seconds. En troisième lieu, je nie que nous nous concevions cause de nos modifications passives. Enfin, quand en effet nous serions cause, non-seulement de ces modifications, ou de nos états, mais encore de nos actes, de nos volitions, cela ne résoudrait pas la question de la liberté. Car, outre que l'on est convenu que nos modifications passives, quoique produites par nous, n'en sont pas moins fatales (ce qui du reste ne se conçoit guère si la liberté est la faculté de causer), nous savons tous que dans une série de phénomènes qui dépendent les uns des autres, chacun d'eux, quoiqu'il soit la cause de celui qui le suit immédiatement, est lui-même l'effet nécessaire de celui qui le précède. Mais ici, M. Tissot, qui sans doute a prévu l'objection, se tire aisément d'affaire par une simple distinction. Quand il dit que nous nous concevons *cause* de nos états, il n'entend point parler d'une cause comme toutes celles auxquelles on donne ce nom, et qui ne sont pas, selon lui, des causes proprement dites, mais d'une véritable cause :

et il n'y a de causes véritables que les causes premières, celles qui supposent une puissance initiative, un principe actif, absolu et indépendant. Je doute un peu que les hommes de bon sens et de bonne foi soient satisfaits de ce raisonnement (si raisonnement il y a); lequel est fondé sur cette prétention, que c'est une loi de notre raison de nous concevoir cause *première* de nos idées, de nos sentiments, de nos sensations, ou de quelques-uns de ces *états* (qui cependant ne sont point libres); et dont on tire la conséquence forcée que nous sommes, que *notre volonté* est cause première de ses *actes*.

M. Tissot, dans ses *Nouvelles considérations sur le libre arbitre*, revient encore sur son idée favorite, qu'impliquerait en effet celle de liberté absolue, savoir que la volonté est elle-même la cause efficiente de ses déterminations, de ses actes.

« Le produit immédiat de la volonté, dit-il, c'est la volition. »

Là est, en quelque sorte, toute la question de la liberté absolue, et cette question est pleine de difficultés. Comme, en tout cas, la volition n'est que la volonté en acte, ou la volonté en tant qu'elle se manifeste actuellement sous sa forme ou sous l'une de ses formes phénoménales, la volition ou l'acte volontaire, en général, est donc une forme et non un produit de la volonté. Mais, dira-t-on peut-être, elle est l'une et l'autre ensemble; celle-ci prend par elle-même cette forme; elle peut par elle-même, ou sans autre cause, passer de la puissance à l'acte et se manifester d'une manière ou d'une autre, comme elle peut ne pas se manifester.

Je répondrai qu'une *cause* qui pourrait ne pas produire d'effet, ou qui pourrait à elle seule produire tantôt un effet et tantôt un autre, serait une chose contraire aux notions du sens commun ou de la raison. Si l'on me rappelle que la volonté doit avoir, en effet, quelque motif pour se manifester, qu'elle ne peut le faire sans motif; j'observerai que, si l'on fait de ce motif une cause, on tombe dans une évidente con-

bien un attribut de l'âme humaine. Si ce n'est pas un attribut essentiel, c'est du moins un attribut constant, car nous naissons avec l'aptitude de vouloir toutes les fois que les circonstances l'exigent ou le permettent. Or ces circonstances ne donnent certes pas la faculté ; elles n'ajoutent rien à l'âme. — De plus, et en fait, il est très-présumable que, si nous ne voulons pas toujours, notre âme agit toujours : cesser d'agir, pour elle, ce serait cesser de vivre, cesser d'être..... — D'ailleurs, une faculté comprimée n'est pas une faculté anéantie. »

Tout cela est exact et fort bien dit. Mais je prendrai de là occasion de faire observer : 1° Que quand une faculté ne se manifeste pas, ce n'est point qu'elle soit comprimée par une cause positive, c'est tout simplement qu'elle n'est mise en jeu par aucune cause ; ce qui est fondé sur ce que nulle propriété ou faculté ne saurait par elle-même passer de la puissance à l'acte. 2° Qu'une faculté, que la volonté par exemple, et c'est une conséquence de ce qui précède, n'a pas besoin, en effet, pour exister, de se manifester actuellement ; et que la faculté, la puissance, ne serait inséparable de l'action que dans le cas où quelque cause permanente la mit continuellement en jeu, la fit incessamment passer de la virtualité à l'actualité : mais que, réciproquement, cette cause existant, il serait absurde de soutenir que la faculté pourrait ne pas se manifester, un effet étant inséparable de sa cause ; d'où il suit que, si la volonté était elle-même la cause de ses volitions, elle passerait incessamment de la puissance à l'acte, et l'âme voudrait toujours. 3° Que si l'âme agit toujours, soit par sa nature même, ce que je n'admettrais pas volontiers, soit par une cause étrangère, telle que l'action incessante de l'organisme, qui mettrait en jeu son activité, il n'en faudra pas moins une cause particulière pour la faire agir de telle façon déterminée plutôt que de toute autre, en sorte qu'on ne gagnerait rien en soutenant qu'elle devrait agir et pourrait vouloir par elle-même.

« Nous accordons très-volontiers que si l'activité est essentielle en nous, nous ne pouvons pas ne pas agir, nous ne sommes, par conséquent, pas libres d'agir ou de n'agir pas,

nous agissons nécessairement. Mais ici la nécessité porte sur une abstraction, sur l'agir en général ; ce qui ne veut point dire du tout que les actions réelles soient nécessaires. »

Si une propriété, en cessant de se manifester, ne cesse pas pour cela d'exister, comment suivrait-il de ce que l'activité serait essentielle en nous, que nous ne pourrions pas ne pas agir, que nous agirions toujours et nécessairement ? D'un autre côté, comment agirions-nous nécessairement sans agir réellement ? Il me paraît incontestable que toute action réelle, permanente ou transitoire, est nécessaire (non pas absolument, mais relativement ou conditionnellement), dès qu'une cause fait passer l'activité de la puissance à l'acte ; que cette cause soit l'activité elle-même, ou qu'elle soit étrangère à cette activité.

« Il est vrai qu'il n'y a que des déterminations spéciales, et qu'il y a toujours des raisons pour qu'elles soient telles plutôt que telles autres. Mais ces raisons sont des causes occasionnelles, médiatees, et non la cause efficiente de la détermination, et moins encore de l'action qui la suit. »

Qu'importe si, ces causes occasionnelles existant, l'action et la détermination n'en sont pas moins nécessaires, comme si ces causes occasionnelles étaient leurs véritables causes efficientes, ou productrices ? M. Tissot ne dit-il pas aussi (dans notre *Controverse sur l'activité intellectuelle*), que ce que j'appelle les causes efficientes de nos idées, ne sont rien de plus que leurs causes occasionnelles, ou médiatees, et que c'est l'âme elle-même qui les produit immédiatement ? En reconnaît-il moins que l'âme, en vertu de ces causes, les produit fatalement, bon gré, mal gré ? Tout se passe donc, ici du moins, comme si l'action intermédiaire, ou celle de l'âme, n'existait pas. Comment prouvera-t-on qu'il n'en est pas de même à l'égard de nos déterminations ?

On ne peut qu'être frappé de l'impuissance où se trouvent les partisans du libre arbitre de rien prouver relativement à leur doctrine, et de toutes les mauvaises raisons qu'ils allèguent, surtout lorsqu'elles viennent d'un homme aussi judicieux, aussi exempt de préjugés que M. Tissot, pour soutenir avec

obstination une thèse qui, en effet, est absolument insoutenable.

Un autre écrivain, non moins instruit, peut-être, non moins recommandable sous tous les rapports, et non moins illustre que M. Tissot, mais en tout cas moins profond comme philosophe ou psychologue, et qui trop souvent, pour ne pas dire toujours, s'écarte de la question, ainsi qu'on le verra par la suite; M. Lordat (1) croit démontrer, particulièrement dans les deux passages suivants, l'existence de la liberté absolue, ou en tant qu'elle est le contraire de la nécessité.

« Faisons, dit-il, notre examen de conscience avec l'exactitude prescrite par saint Paul, en fouillant l'origine de nos actions, dans nos organes, dans notre force vitale, dans notre intelligence, dans notre raison, dans notre amour de nous, et alors toute idée de nécessité disparaît. »

Tout au contraire, c'est alors qu'apparaît l'idée de nécessité. Car du moment où l'on place en dehors de la volonté, fût-ce dans la raison, la source, l'origine de nos actes volontaires, on les soumet à des causes indépendantes de la volonté, on rejette, par là même, la liberté absolue, qui seule est opposée à la nécessité et l'exclut absolument, ce qui est réciproque.

« Nous avons mal agi volontairement, dans le moment où nous sentions l'inflexibilité de la règle et la puissance de notre âme. Nous savions pourtant que notre âme est de la même nature que celle de Job, des Machabées, des confesseurs et des martyrs chrétiens; que celle de Régulus retournant volontairement à Carthage pour subir son supplice; que celles des individus qui ont fourni à Horace le type de l'homme qui, pénétré de son devoir, le suit inébranlablement pendant toute sa vie, en bravant les impressions fortuites qui l'assaillent. »

Voilà de grandes et belles figures. Pourrions-nous, si nous le voulions, leur ressembler, ou du moins le tenter? Leur ressembler, peut-être; le tenter, sans aucun doute. Mais dé-

(1) Dans des leçons publiques (inédites, mais dont il m'a envoyé copie,) qui ont pour objet la réfutation de ma doctrine sur le libre arbitre.

pendrait-il de nous de le vouloir? Non, si par *nous* l'on entendait la volonté elle-même : oui, si l'on entend par nous nos sentiments, nos idées, en un mot, toute notre manière d'être actuelle, qui est bien indépendante de la volonté, et dont au contraire, dont en effet dépendra notre détermination volontaire.

En tout cas, c'est une étrange fiction que de se représenter tous les individus de la race humaine, quelles que soient les différences d'âge, de sexe, de tempérament, de caractère qui les distinguent, sur le modèle d'un homme doué d'une haute raison, d'une profonde sagesse et d'une grande force d'âme; d'un homme inébranlable dans son devoir, religieux par nature ou par l'effet des circonstances; en un mot, d'un homme accompli et tel qu'on n'en rencontre qu'à de grands intervalles d'espace et de temps, ou tel, pour mieux dire, qu'on n'en a jamais rencontré nulle part. Au reste, cette fiction fût-elle réalisée, elle ne prouverait rien encore en faveur du libre arbitre (si ce n'est peut-être qu'on ne saurait concevoir autrement cette hypothèse gratuite, cette absurdité, que des hommes parfaits sous tous les rapports pourraient faire le mal volontairement et sciemment). Mais la réalisation de cette chimère, qui semblerait plutôt devoir être elle-même une conséquence naturelle de la liberté morale telle qu'on la présente ici, ou qu'on la suppose, n'aurait, par le fait, rien de commun avec cette inconcevable et prétendue faculté de l'âme, qui impliquerait une volonté absolue, une volonté dont la manifestation, ou les déterminations ne dépendraient que d'elle seule, et sur laquelle l'âge, le caractère, le tempérament, la sensibilité, l'intelligence, la raison, n'auraient aucune influence causante, une volonté enfin, qui, tout aveugle qu'elle est par elle-même, déciderait en arbitre entre la raison et le désir, mais qui ne donnerait pas toujours raison à la raison.

Que l'âme soit, en quelque sorte, investie d'un pouvoir qui n'ait pas d'autre limite que sa propre volonté, je l'accorde; mais que cette volonté elle-même soit absolue, indépendante de toute cause, libre en un mot, je le nie.

Maintenant peut-on de bonne foi, peut-on sciemment, je veux dire, si l'on a bien compris ce qui constituerait la liberté absolue, admettre cette faculté, dont l'existence au moins paraît tout-à-fait improbable? Je veux bien croire qu'elle n'est pas absolument impossible ou contradictoire en soi. Mais, puisque nous n'avons aucun moyen de nous en assurer, que, par le fait, elle implique contradiction dans notre esprit, et que nos volitions, ou nos actes volontaires s'expliquent beaucoup mieux sans elle que par elle; il est évident du moins que, si l'on s'en rapporte à la seule raison, à la dialectique humaine, on devra la rejeter comme purement conjecturale et, pour ainsi, miraculeuse.

Rien de plus naturel et de plus simple, au contraire, rien de plus conforme à toutes les analogies, à toutes les lois qui nous sont connues, que notre manière d'envisager les choses.

Comme le monde physique, le monde moral est régi par des lois immuables qui dérivent des propriétés de l'âme, des facultés dont il a plu à Dieu de la douer, et qui en constituent la nature. Mais ces lois, bien qu'elles agissent d'une manière permanente sur notre volonté et tendent constamment à nous maintenir dans la voie de la justice, du bien général et du devoir, ou à nous y faire rentrer lorsque nous nous en sommes momentanément écartés; ces lois, dis-je, ne s'observent pas toujours à la rigueur; parce qu'une foule de causes accidentelles, telles que nos besoins, nos désirs, nos passions, nos intérêts personnels, nos préjugés, nos opinions, exercent sur notre volonté une puissante influence, qui l'emporte quelquefois sur celle de la raison ou des bons sentiments, et la font alors dévier du droit chemin, pour la jeter d'un côté ou de l'autre.

Quoi qu'il en soit, et pour ma part, je ne crois pas à la liberté morale absolue : d'abord, parce que je ne vois rien d'absolu dans l'homme; ensuite, parce que je ne la comprends pas, et que des écrivains qu'on n'accusera pas sans doute de manquer de discernement ni de profondeur, ne la compre-

naient pas plus que moi (1). Je n'y crois pas, parce qu'elle me paraît absurde, contradictoire ; parce qu'une action qui aurait en elle-même son point de départ serait, quoi qu'on en dise, un phénomène sans cause, et que je n'en admetts point de tels. Je n'y crois pas, parce que, même à l'égard des actions qui nous paraissent le plus évidemment libres, on peut, jusqu'à certain point, d'après l'expérience du passé, prévoir l'avenir : ce qui n'est fondé que sur ce que les volitions de l'âme dépendent toujours de quelque cause, et que, sous les mêmes conditions, les mêmes causes produisent les mêmes effets. Je n'y crois pas, ou du moins, suis-je déjà disposé à n'y pas croire, à la nier, d'après l'observation des événements et des hommes en général, d'après la connaissance, encore imparfaite sans doute, que j'ai de l'esprit et du cœur humains, mais surtout d'après l'étude, ou l'examen attentif que j'ai pu faire de tels ou tels individus, et plus particulièrement de moi-même. Je n'y crois pas du tout, parce qu'on peut très-bien, selon moi, prouver logiquement qu'elle n'existe pas, tandis que, de l'aveu même de ses partisans, il est impossible de démontrer le contraire par le raisonnement, et que, manquant de tout autre moyen d'argumentation, ils se trouvent réduits à s'appuyer uniquement sur la conscience, ou le sens intime, qui, ne pouvant constater que des faits actuels et particuliers, des phénomènes actifs ou passifs de l'âme, ne nous révèle absolument rien sur ses facultés, notamment sur la liberté morale, du moins telle que je la conçois, ou plutôt telle que je la définis, sans la concevoir. Je montrerai d'ailleurs, en parlant des faits révélés par la conscience et constatés par l'observation, qu'ils ne supposent nullement cette liberté, bien qu'il soit certain que celle-ci les impliquerait nécessairement.

Attendu que l'âme est toujours déterminée par des impul-

(1) Kant, qui croit devoir admettre le libre arbitre en morale, après l'avoir, en quelque sorte, rejeté en métaphysique, le désigne sous le nom d'*inconcevable* attribut de la liberté. (Voir ses *Principes métaphysiques de la morale*, traduction de M. Tissot, p. 40 et 71.)

sions intérieures, que nos volitions ont toujours pour causes certains phénomènes de l'âme; on se figure qu'elle se détermine librement, ou, ce qui est la même chose, que la volonté se détermine par elle-même, ou sans cause. La vérité est que l'âme peut bien se déterminer elle-même, mais non pas *librement*, et que la volonté est bien déterminée par quelque force de l'âme, mais jamais par elle-même.

Toute volition, ou volonté en acte, est une modification de nous-mêmes, est un fait qui n'existait pas l'instant d'auparavant, par conséquent, est un changement, un phénomène de l'âme : or (mettant à part les imaginations et les miracles) tout changement, tout phénomène a certainement une cause; donc toute volition, toute action interne en a une.

Soutenir qu'un acte volontaire n'a pas d'autre cause que la volonté elle-même, que toute détermination de l'âme a son point de départ dans la volonté, c'est prétendre, en effet, qu'elle n'a point de cause efficiente, qu'il y a des phénomènes sans cause; c'est supposer gratuitement une chose impossible, contradictoire, aux yeux de la raison; c'est, en bonne logique, soutenir une absurdité.

Dire que l'âme peut agir, vouloir, se déterminer sans raison, ou, ce qui est la même chose, sans autre raison que sa propre volonté, c'est admettre un effet sans cause : prétendre que la volonté peut ne pas céder, ne pas obéir à un motif unique ou prédominant, c'est admettre une cause sans effet; et croire qu'elle peut agir contrairement à la force qui la sollicite, c'est admettre tout à la fois une cause sans effet et un effet sans cause, ce qui est doublement absurde.

On répond à cette objection par une autre, qui, fût-elle bonne, ne lèverait point la difficulté : on prétend que nos sensations, nos sentiments, nos idées, nos jugements, en un mot, que les mobiles et les motifs de nos actions, ou plus directement des actes internes, des volitions de l'âme qui les produisent, sont des faits à l'occasion desquels l'âme se détermine librement : et qu'ils ne sont pas des *forces*, ne sont pas des *causes*, dont les effets seraient nécessaires.

C'est la question que nous allons à présent discuter. Mais nous ferons observer tout de suite, que si les motifs de nos déterminations n'en étaient pas les causes efficientes au moins indirectes, mais infaillibles dans leurs effets, il s'ensuivrait seulement qu'il faudrait chercher ailleurs ces causes, qui nécessairement existent. Or, où les trouver? Dire qu'elles résident dans la volonté même, c'est avoir recours à un miracle pour se dispenser de répondre, c'est supposer à *priori*, c'est admettre sans preuve et contre toute vraisemblance, sinon contre l'évidence, que la volonté est absolue, en ne s'appuyant que sur une simple négation, c'est-à-dire sur ce que cette supposition ou ce miracle n'est pas impossible.

CHAPITRE V.

De la question de savoir si les motifs de nos déterminations sont des causes.

Cette question, peut-être insoluble en effet (et je n'en demanderais pas davantage), ayant été vivement débattue entre M. Tissot et moi, je rapporterai une à une, avec mes réponses, les réflexions ou observations critiques qu'il m'a directement ou indirectement adressées sur ce sujet.

I. — « M. Gruyer, comme tous les autres fatalistes, dit-il, a pris les motifs pour des forces, des puissances. Ils ne sont absolument rien de semblable : ce sont des idées ou des sensations, des sentiments, dont toute l'essence est d'éclairer l'âme ou de l'affecter en lui donnant plaisir ou peine : or une idée, une affection n'est point une cause, un agent, une force substantielle. Il faut donc qu'une force véritable, une puissance complètement distincte des motifs se mette en jeu en conséquence des motifs. Mais cette conséquence n'a rien de logiquement ni de mécaniquement nécessaire : il y a un abîme entre avoir des idées, jouir ou souffrir, et agir. Une puissance spontanée vient donc s'interposer entre le motif et le mouvement ; cette puissance, lorsqu'elle est libre (elle ne l'est pas dans les actes instinctifs), c'est la volonté réfléchie. M. Gruyer, malgré sa justesse d'esprit, ne se défie pas assez des analogies entre le monde corporel et le monde spirituel ; il conçoit trop celui-ci sur le modèle de celui-là. » (Article inédit.)

— Je nomme *forces* morales, en effet, les mobiles et les motifs de nos actions, lesquels résident dans nos sensations, nos sentiments et nos idées ; les comparant ainsi, mais sans

les assimiler aux forces proprement dites, qui donnent à la matière toutes sortes de mouvements et de modifications. Je suis d'accord sur ce point, comme sur presque tous les autres, je crois, avec ceux qui nient la liberté morale absolue, ou, comme dit M. Tissot, avec les fatalistes. C'est un avantage que n'ont pas les partisans du libre arbitre, qui ne s'entendent que sur quelques points obscurs, et en ce sens qu'ils semblent d'accord pour fermer tous également les yeux sur ces difficultés. Je dois dire aussi que, quand je me sers d'une comparaison, c'est ordinairement pour rendre plus claire, plus palpable, une explication antérieure, mais que je n'en confonds pas pour cela les termes, c'est-à-dire que je ne donne pas la comparaison pour une explication ou pour une raison, comme l'a fait M. Tissot, dans les numéros XII, XIII, XIV et XIX de notre *Controverse sur l'activité intellectuelle*.

Maintenant, il soutient que nos idées, nos sensations, nos sentiments ne sont point des forces, des puissances, des causes. — Des forces proprement dites, des causes mécaniques, non certes : des causes proprement dites, oui, peut-être. — « Une idée, dit-il, une affection, n'est point une cause, un agent, une force substantielle. » J'en conviens, si l'on prend ces expressions à la lettre. Il est assez évident, qu'une idée ou toute autre modification passive (ou même active) de l'âme, n'est point un agent, une *substance* qui agit : il n'y a point ici d'autre agent que l'âme elle-même, si l'âme agit dans cette circonstance et selon le sens propre du mot. Mais quand on dit, pour abréger, qu'une idée est cause soit d'une autre idée, soit d'un acte volontaire, cela signifie seulement que l'âme, sous cette modification passive (et telle est la question), ne peut avoir (n'importe de quelle manière) que telle autre idée déterminée, ne peut vouloir que telle ou telle chose, comme si la première idée était en effet directement la cause efficiente de la seconde ou de l'acte particulier de la volonté. « Il faut donc, dit l'auteur, qu'une force véritable, une puissance complètement distincte des motifs, se mette en jeu en conséquence des motifs. » Ceci reviendrait à peu près à ce que je viens de

dire, s'il n'ajoutait pas que *cette conséquence n'a rien de nécessaire*, et que cette puissance, ou cette force véritable est la *volonté* (se mettant d'elle-même en jeu, ou passant par elle-même de la puissance à l'acte).

Je conçois que l'âme (ou le *moi*), qui comprend la volonté et l'intelligence, puisse agir par elle-même. Mais l'âme considérée seulement comme voulante, ou la volonté seule, qui n'est qu'une force aveugle, comment pourrait-elle par elle-même agir, ou se manifester, soit conformément, soit contrairement aux motifs qui la sollicitent ; ou, comme on le dit encore, faire que telle ou telle idée soit ou ne soit pas un motif déterminant ? Et il ne servirait de rien de revenir sur ses pas, pour dire que tout cela est l'affaire de l'âme à la fois intelligente et voulante, ou concurremment de l'intelligence et de la volonté. Car l'intelligence n'a pas à *juger* si un motif est bon ou mauvais, fort ou faible, puisque, par hypothèse, il n'est point tel en lui-même, et qu'il n'est même un motif quelconque que parce que l'âme le *veut* ainsi ; outre que l'on pourrait encore demander s'il ne lui faudrait pas déjà quelque motif pour le vouloir. Comment enfin peut-on soutenir sans contradiction : 1° que la volonté se détermine toujours en conséquence de certains motifs, qu'elle ne peut même pas se déterminer sans eux, et que cependant ces motifs ne lui imposent aucune nécessité ; 2° que ces mêmes motifs, bien qu'on reconnaisse leur influence sur la volonté, ne sont point des causes efficientes ?

On m'objectera sans doute, quant à la première proposition, que la contradiction disparaît, si c'est la volonté elle-même qui fait ses motifs. Mais ce n'est là qu'un cercle vicieux ; et cette faute, si fréquente chez les partisans du libre arbitre, M. Tissot, qui la leur reproche, n'y a point échappé lui-même. Dire que l'âme ne peut vouloir qu'en conséquence des motifs qui la déterminent, mais que ces motifs ne sont déterminants que parce qu'elle le veut ; c'est dire simplement qu'elle veut parce qu'elle veut ; c'est répondre comme un enfant, c'est énoncer une proposition frivole et téméraire en même temps ; car, affirmer que c'est la volonté qui fait d'une idée un motif,

c'est avancer une chose que non-seulement on ignore, mais qui n'a aucun fondement, qui n'est nullement vraisemblable, qui paraît même tout à fait incroyable, sinon évidemment impossible.

Quant aux influences qui ne seraient point des causes, je ne puis les concevoir. Car si elles ne sont pas *efficaces*, si elles ne produisent rien, que sont-elles? Et si elles produisent quelques effets, quand même ceux-ci ne se manifesteraient point par suite d'influences contraires, comment peuvent-elles ne pas être des causes? Au reste, puisqu'il ne s'agit point ici d'idéologie ni de psychologie, mais simplement de liberté et de nécessité, on pourrait abandonner la question de savoir s'il y a entre nos idées, nos sentiments, nos sensations, d'une part, et nos actes volontaires, ou nos volitions, nos déterminations, de l'autre, un rapport de causalité. Il suffirait de constater que le rapport de succession qui existe entre les deux ordres de phénomènes est inévitable, fatal, nécessaire. M. Tissot, qui ne voit, pour ainsi dire, de cause proprement dite nulle part, et qui ne veut pas que les objets extérieurs, par exemple, soient les causes efficientes ou productrices de nos sensations et de nos premières idées, n'en reconnaît pas moins une liaison ou une succession fatales entre ces causes extérieures et ces phénomènes de l'âme. Il en est de même entre ces phénomènes et certains mouvements extérieurs; et de même encore, entre nos volitions et nos efforts volontaires. (Voir III, 1^o de notre *Controverse*.)

Il semble résulter de ces observations que, quand on aurait démontré (ce qu'on n'a pas fait, selon moi) qu'il n'y a point de rapport de causalité, mais seulement un rapport de succession, soit entre la volition de l'âme et le mouvement ou l'effort volontaire, soit entre nos idées et nos volitions, on n'aurait rien prouvé, par là, contre la nécessité de nos actes internes, ni atténué le moins du monde les raisons que j'ai fait valoir en faveur de cette hypothèse, qui pour moi est un fait suffisamment constaté; puisqu'il l'est, non-seulement par un raisonnement contre lequel on n'a jamais rien objecté de

solide, mais encore par l'analogie, par l'observation interne, enfin par l'expérience et le calcul.

IL — « Nous *voulons* quelquefois sans affection, contrairement à l'appétit sensuel, et même à l'appétit que l'on se conçoit dans l'avenir. On agit alors par des motifs, par des raisons de l'ordre moral. — L'appétit est-il ici déguisé, et peut-on dire qu'alors le goût du bien, le besoin d'y rester fidèle, est supérieur à l'appétit physique qu'il combat et qu'il paralyse ? — On a répondu à cette difficulté (GEOFFROY, dans son *Droit naturel*), en disant que toute comparaison est impossible ici, puisqu'il s'agit de phénomènes de nature essentiellement différente. »

— Que les phénomènes de l'intelligence ou de la raison et ceux de la sensibilité ne soient pas de la même espèce, cela est évident ; mais qu'ils soient de nature essentiellement différente, c'est ce que je n'accorde point, les uns et les autres n'étant que des modifications passives d'une même substance, de l'âme humaine. Et quand ils différeraient en nature, je n'en conclurais pas qu'il n'y a point de comparaison possible entre eux, car nous comparons souvent des choses plus essentiellement différentes que celles-là. Au surplus, il ne s'agit pas d'une comparaison, mais d'un fait, et d'un fait incontestable. Quand l'intelligence et la sensibilité sont en présence, il y a souvent hésitation, ce qui prouve que l'une et l'autre ont une influence quelconque sur la volonté, et que, s'il y a force d'un côté, il y a résistance, ou force contraire de l'autre (d'autant que toute influence est cause). Si les idées de la raison, si les faux préjugés même, combattent et paralysent quelquefois les appétits, les goûts, les penchants les plus nobles ou les plus vils, cela est réciproque ; et, sous le rapport de l'effet produit, il y a souvent plus de différence entre telle et telle idée, entre tel et tel sentiment, qu'il n'y en a entre tel sentiment et telle idée. Les *sentiments* moraux, naturels ou acquis, ne se laissent pas facilement vaincre par certains motifs, quoique ceux-ci émanent de l'intelligence ; tandis que les *raisons* morales ont bien peu de force, si elles ne sont pas soutenues par

des sentiments analogues. Or n'est-il pas absurde de substituer à ce fait expérimental l'hypothèse gratuite, que la volonté n'est déterminée ni par la raison, ni par la sensibilité, et qu'elle décide par elle-même, en arbitre, entre l'une et l'autre, en donnant, toujours arbitrairement, gain de cause tantôt à l'une, tantôt à l'autre ?

III. — « On ne peut pas dire que les choses extérieures donnent par elles-mêmes ou immédiatement l'impulsion à notre activité. »

— Pourquoi pas ? — Si Dieu a établi des rapports entre le corps et l'âme, il faut bien que l'organisme, et par son intermédiaire les objets extérieurs puissent agir sur l'âme, soit que par là ils la mettent en jeu, en action, soit qu'ils la provoquent à agir *par elle-même*, comme le veut M. Tissot, ce qui me semblerait plus difficile à concevoir, et d'ailleurs également impossible, si la matière était sans action sur la substance qui pense.

IV. — « Peut-on dire maintenant que ce soient les états internes qui l'excitent, la mettent en jeu, et soient la véritable cause de ses opérations spontanées ou volontaires ?

« C'est ici le point pour ainsi dire culminant de la difficulté : le rapport des mobiles et des motifs à l'activité, à la volonté.

« Ce rapport est bien celui de la succession : un état affectif ou intellectuel précède toujours l'action ; mais en est-il la cause médiate par la volonté, ou immédiate sans la volonté ?

« Pour simplifier la question, ne parlons que des actes volontaires. . . .

« Il faut convenir, quand on admet la volonté, ou qu'on n'entend par là qu'un vain mot, ou que c'est un pouvoir, une force, une cause, le *moi* avec puissance de réaliser certains actes, avec le pouvoir d'agir de cette manière spéciale qu'on nomme volontaire.

« Mais si la volonté est une faculté, une cause, ne produit-elle pas ses volitions, ne les produit-elle pas sans intermé-

diaire, fût-elle, du reste, mise en jeu par ce qu'on appelle les motifs en général, entendant par là et les motifs proprement dits, et les mobiles eux-mêmes, ce qu'il s'agit d'examiner.

«
 « Il est donc évident que l'activité, volontaire ou autre, se met d'elle-même en jeu, à la suite de ces états (affectifs ou intellectuels de l'âme), qu'elle n'en est point stimulée dans le sens actif et propre du mot. . . . Mais je ne m'abuse point, ce n'est pas un rapport de causalité que je conçois ici, ce n'est qu'un rapport de succession pur et simple. . . . Et cependant il y a une cause ici, puisqu'il y a un effet. Or, cette cause n'étant ni les états animiques qui précèdent l'action, ni rien de ce qui leur est antérieur et les fait naître, il s'ensuit que cette cause doit être interne, substantielle. Or il n'y a d'interne et de substantiel dans le moi que le moi lui-même. . . .

« Reste à savoir, nous ne l'ignorons pas, comment, à cette profondeur, le moi se détermine dans les actions dites volontaires, si c'est nécessairement ou librement. »

— J'ai dit dans quel sens il faut entendre que nos sensations, nos sentiments et nos idées, ou, comme dit M. Tissot, les états internes ou animiques, sont les causes efficientes de nos idées ultérieures et de nos volitions, de nos actions volontaires ou spontanées. Cela signifie tout simplement que l'âme qui a tel sentiment ou telle idée n'agira pas de la même manière, et que l'effet produit ne sera pas le même non plus, que si elle avait tel autre sentiment ou telle autre idée : en sorte que l'effet et la cause immédiate dépendront, toutes choses égales d'ailleurs, de l'état actuel de l'âme, de ce qui l'affecte actuellement.

Pour me faire mieux comprendre, je demande qu'on me permette d'avoir encore ici recours à une comparaison tirée de l'ordre physique. Un corps agit, à sa manière, sur un autre corps ; il y produit un changement, un effet quelconque. A proprement parler, cet effet a pour cause immédiate l'action du premier corps. Mais cette action elle-même et l'effet qui en

résulte dépendront, quant à leur nature, et sous telles conditions données, de l'état du corps qui agit. Par exemple, s'il est ramolli par la chaleur, il n'agira pas de même et ne produira pas le même effet, que s'il était durci par le froid, bien qu'on ne puisse pas considérer la mollesse et la dureté comme des causes, mais seulement comme des états passifs. Je ne pousserai pas la comparaison plus loin en disant qu'il serait très-absurde de soutenir que l'action de ce corps a pour cause productrice sa propre activité, comme on le dit des actions de l'âme. Cette comparaison ne serait pas juste, parce qu'alors en effet j'assimilerais contre toute raison la matière à l'esprit.

Quoi qu'il en soit, M. Tissot, qui aime tant les subtilités métaphysiques et les distinctions, me paraît confondre néanmoins des choses qui, pour moi, sont très-distinctes : la *substance* ; l'*agent*, qui est bien la substance, mais en tant qu'elle agit actuellement ; la *cause efficiente*, qui est l'action même de l'agent, ou de la substance qui agit, et qui n'existe point indépendamment de son effet, ou du phénomène qu'elle produit ; enfin, la *faculté* que le phénomène suppose (comme simple cause *conditionnelle*, ou condition interne, selon moi ; comme cause *efficiente*, selon lui, du moins quand il s'agit de certaines facultés, telles que la volonté, la raison). Voilà d'où vient qu'il donne pour cause efficiente, ou productrice, à nos volitions, l'activité, la volonté elle-même, ou le *moi* voulant actuellement, ou le *moi* qui voudra, sans y être déterminé par aucune autre cause. Il avoue, du reste, qu'il ne sait pas si le *moi* se déterminera librement ou nécessairement ; en sorte que ce long raisonnement ne nous avance guère, pour ne pas dire qu'il ne fait qu'embrouiller la question, en augmentant la difficulté.

Ce qui est plus positif, ce qui est certain en tout cas, c'est que : 1° la volonté ne constitue pas seule le *moi* ; 2° elle n'est pas une substance, mais une simple faculté, comme l'entendement, ou l'intelligence ; 3° par conséquent, elle n'est point un agent, qui doit être une substance avant tout ; et 4° à plus

forte raison, elle n'est point une cause, qui est l'action d'un agent. Il n'y a donc que la volition elle-même (ou la volonté *en acte*) qui soit cause, en tant qu'elle est une action de l'âme et qu'elle produit nos mouvements volontaires. C'est l'âme seule qui veut, et cela suppose sans doute qu'elle a la faculté de vouloir. Qu'on dise, d'après cela, qu'elle veut en vertu de cette faculté, j'y consens; mais ce n'est là qu'une proposition générale et abstraite qui ne mène à rien. L'âme ne peut vouloir, sans vouloir telle ou telle chose en particulier, et elle ne peut vouloir telle ou telle chose, qu'en vertu de ses idées ou de ses sentiments. Voilà dans quel sens et comment j'entends et conçois que les sentiments et les idées sont les causes des volitions, les causes qui font passer la volonté de la puissance à l'acte. L'âme, affectée par certaines idées, par certains sentiments, veut actuellement une chose ou l'autre, et c'est en cela que consiste la volition considérée alors comme phénomène. Et, puisqu'il y a phénomène ici, il doit y avoir une cause, M. Tissot en convient. Mais la réciproque serait également vraie, c'est-à-dire que, si cette cause existait, le phénomène existerait aussi nécessairement. Reste à savoir si cette cause elle-même est libre ou nécessaire; en d'autres termes, s'il dépend ou ne dépend pas de nous, de notre volonté, qu'elle existe. Or, si cette cause est la volonté elle-même : 1° elle existe nécessairement, puisque nous ne pouvons pas ne pas avoir la faculté de vouloir; et 2° le phénomène qui en dépend doit exister d'une manière permanente. Mais ce phénomène, qui devrait comprendre toutes les volitions particulières, toutes les manières de vouloir, ne peut exister ou se concevoir ainsi que par abstraction. Il faudrait donc alors attribuer à la volonté en général le pouvoir de passer par elle-même de la puissance à tel ou tel acte spécial, ou, ce qui est la même chose, à chacun de ces actes, à chaque volition particulière, celui de se manifester par elle-même. Il y aurait donc ici, quoi qu'en dise M. Tissot, des phénomènes sans cause. C'est dans cette faculté qu'aurait l'âme de vouloir sans cause que consisterait la liberté absolue. Une telle faculté se trouve-t-elle dans l'homme?

C'est ce que l'on peut admettre purement et simplement ; mais c'est ce qu'on ne doit pas entreprendre d'expliquer : c'est, en effet, ce qui n'est pas moins inexplicable qu'inintelligible.

V. — « Nous convenons qu'on ne peut vouloir sans motif ; que souvent nos états se produisent sans la volonté , contrairement même à la volonté ; que la détermination , en général , dépend de ces états. Mais nous soutenons que nous pouvons , dans une certaine mesure , nous mettre dans les circonstances intellectuelles , morales ou physiques propres à nous faire concevoir et sentir d'une façon plutôt que d'une autre , et qu'ainsi nous tenons notre intelligence et notre liberté pour ainsi dire dans notre main ; mais qu'une fois dans ces circonstances , il ne dépend pas de nous d'être affectés autrement que nous le sommes , soit intellectuellement , soit sensiblement. Il y a donc ici , dans le phénomène total , deux positions distinctes et consécutives ; celle de la volonté d'abord , et celle de la fatalité ensuite. »

— Il y a ici , dans le phénomène total , deux déterminations volontaires : celle de nous placer dans telles ou telles circonstances , et celle d'agir conformément aux motifs qu'auront pu faire naître ces circonstances et autres. Mais s'il me faut des motifs pour vouloir agir comme je le fais , ne m'en a-t-il pas aussi fallu pour vouloir me placer dans les circonstances dont il s'agit ? J'accorde à M. Tissot que nous pouvons , si nous le voulons , nous placer dans certaines circonstances propres à modifier plus ou moins notre manière de voir et de sentir. Mais comment ne s'aperçoit-il pas qu'à son tour il m'accorde en effet tout ce que je demande , ni plus ni moins ; c'est à savoir , qu'au moment de prendre une détermination , il ne dépend pas de nous d'être affectés autrement que nous le sommes , et que notre détermination dépend de la manière dont nous sommes actuellement affectés ?

VI. — « Si les principes d'action (mobiles ou motifs) ne sont pas des forces , des causes , bien que par suite de leur

présence il y ait tendance à l'activité, commencement d'action intérieure, toute la mécanique qui fait reposer le fatalisme sur l'hypothèse contraire, tombe irrévocablement. »

— Si les mobiles et les motifs de nos actions, c'est-à-dire, si nos sensations, nos sentiments et nos idées ne sont pas des causes, au moins indirectes, je ne comprends pas comment, par suite de leur présence, il y aurait tendance à l'activité, commencement d'action intérieure; pas plus que je ne puis comprendre comment, si l'activité de l'âme est absolue, si elle peut passer par elle-même et sans autre cause de la puissance à l'acte, si elle est elle-même la cause efficiente des volitions de l'âme, elle a besoin de ces mobiles ou motifs pour se manifester sous sa forme phénoménale. Il me paraît y avoir là une double contradiction.

Nos idées, nos sensations, nos sentiments, que, par analogie ou par comparaison, nous appelons *forces* morales, en prenant ainsi ce mot au figuré, ne sont certainement pas des forces proprement dites, des forces mécaniques (en acte.) Et ce ne sont pas non plus des causes, dans le sens que M. Tisot donne à ce terme, s'il y attache aucun sens : puisque, selon lui, non-seulement nos idées ni les autres phénomènes passifs de l'âme ne sont point cause de nos volitions, mais encore, quoique phénomènes actifs, ces volitions (*Contraverse*, III) ne sont point cause de nos mouvements volontaires. A plus forte raison, les douleurs d'entrailles qu'éprouve un enfant ne sauraient être la cause de ses cris, de ses mouvements spontanés ou convulsifs, ni cette sensation douloureuse avoir la sienne, par exemple, dans l'action sur les intestins de quelque substance malfaisante.

Mais qu'est-ce que cela nous fait? Comment croit-on avoir trouvé des armes contre nous, et des armes invincibles, dans tous ces songes creux, fussent-ils même des faits incontestables, puisque, tout en prétendant qu'entre ces phénomènes passifs et actifs, ou actifs et passifs, il n'y a qu'un simple rapport de succession, on convient néanmoins que ce rapport est nécessaire, fatal, tout comme s'il était un rapport de causalité?

M. Tissot ne dit-il pas, d'un côté (*Controverse*) que les objets extérieurs ne font que provoquer l'âme à agir, et qu'ensuite elle produit à elle seule telle sensation ou telle idée, mais qu'elle la produit fatalement, qu'elle ne pourrait pas ne pas la produire; et d'un autre côté, que la sensation ou l'idée font aussi qu'il y a dans l'âme une tendance à l'activité, un commencement d'action? Ce qui permet de conclure par analogie, qu'elle veut ensuite par elle-même, quoique nécessairement, ou fatalement aussi.

Mais pourquoi n'y a-t-il ici, en effet, du moins dans beaucoup de cas, qu'un commencement d'action? C'est évidemment parce qu'alors l'action est suspendue et qu'elle sera continuée ou détruite par d'autres idées, d'autres motifs ou mobiles, d'autres principes d'action, qui agiront tous au même titre sur la volonté, qui agiront comme des forces ou des causes internes, de même, ni plus ni moins, que les objets extérieurs agissent en apparence sur la sensibilité et sur l'entendement. C'est la seule explication raisonnable et même possible du fait dont il s'agit.

Il nous semble à tous que les corps, suivant leurs différentes manières d'être, agissent diversement les uns sur les autres; que ces corps agissent sur l'âme considérée ou comme sensible, ou comme intelligente; que l'âme, sous ses diverses modifications passives, agit ou sur elle-même, ou sur le corps auquel elle est unie. N'y a-t-il là que des apparences? Cela se peut et je ne le nierai point. Mais le libre arbitre n'est nullement intéressé dans cette question, si, comme il est de fait, les résultats sont les mêmes que si tout cela était réel.

VII. — « Qu'importe, nous dira-t-on peut-être, que l'âme agisse alors par elle-même, mais en conséquence de ces états, pourvu qu'elle agisse nécessairement? — Il importe beaucoup, parce que dans la réalité le principe causateur est en elle-même et nullement dans ses états, ni dans ce qui les excite; et qu'il faut par conséquent renoncer ici à toute application des idées mécaniques, et se bien persuader qu'il n'y a dans ces

images physiques appliquées aux faits spirituels qu'une trompeuse analogie. »

— Nous n'avons pas besoin d'avoir ici recours à des analogies et des comparaisons tirées de la matière, puisque nous pouvons directement nous appuyer sur une analogie que nous fournit la doctrine même de M. Tissot. C'est l'âme qui produit elle-même, il nous l'assure, toutes ses sensations et toutes ses idées, à l'occasion des objets extérieurs ou de la présence à l'âme de telles ou telles idées antérieurement acquises ; mais elle les produit toutes fatalement. Nous pouvons donc concevoir, sans invoquer des images physiques, que l'âme produit aussi fatalement ses volitions, et, par elles, les mouvements volontaires, à l'occasion des mobiles et des motifs, c'est-à-dire des sentiments ou des sensations et des idées qui l'affectent actuellement, de ses modifications passives, ou de ce que M. Tissot appelle ses états.

VIII. — « Cette comparaison fut-elle moins impropre, il resterait toujours à savoir ce qu'on entend par motifs plus forts, plus faibles, etc. Il semble qu'ils aient une force absolue, antérieure à tout acte de réflexion. »

— Les motifs et les mobiles de nos actions, ou plutôt de nos volitions, n'ont sans doute pas une force absolue, du moins en tant que *causes efficientes*, ou considérés dans leurs effets : car, à ce titre, comme toutes les causes efficientes ou productrices possibles, ils tirent une grande partie de leur valeur des causes *conditionnelles*, je veux dire de la constitution physique, intellectuelle et morale, de l'état présent, de toute la manière d'être, de sentir, de voir et de penser des individus sur lesquels ils agissent. Et c'est pour cette raison surtout que j'attache tant d'importance à leur éducation morale. Supposé, par exemple, que, sur le point de prendre une détermination répréhensible, un homme hésite, parce que le sentiment du devoir se présente tout à coup dans son âme à l'encontre d'une mauvaise pensée : ce sentiment, ce mobile, aura plus ou moins de force suivant les circonstances, ou les conditions permanentes et

transitoires dans lesquelles il agira sur cet homme. Et comme, dans beaucoup de cas, nous ne pouvons juger des causes que par leurs effets, et que l'un de ces cas est principalement celui dont il s'agit, je me crois très-bien fondé à prétendre que, quand par divers mobiles ou motifs un homme a d'abord balancé entre deux partis contraires, et qu'il prend ensuite l'un des deux, les motifs ou mobiles qui l'y ont déterminé, ont été, *par rapport à lui et dans la conjoncture présente*, plus forts que ceux qui le sollicitaient à prendre le parti contraire.

IX. — « On soutient que si les motifs varient en force relative, c'est parce que d'autres motifs s'y ajoutent ici ou là. »

— Ou je me suis mal exprimé, ou je n'ai rien soutenu de semblable. J'ai dit, ou j'ai voulu dire, que si tel individu, dans telle circonstance donnée, varie dans ses intentions, dans ses déterminations, s'il veut alternativement une chose et la chose contraire, cela provient de ce que de nouveaux motifs ou mobiles, qu'il n'avait pas aperçus, qu'il n'aperçoit peut-être pas encore, mais qui peuvent agir sourdement sur lui, viennent successivement s'ajouter aux premiers, pour le faire pencher d'un côté ou de l'autre.

X. — « Mais si l'intelligence peut à volonté (l'intelligence volontaire et la volonté intelligente se tiennent ici très-étroitement), rendre forts les motifs faibles, et faibles les forts, que peut-on demander de plus en faveur de son omnipotence ? »

— J'ignore absolument ce que c'est qu'une volonté intelligente, tout aussi bien qu'une intelligence volontaire ; et je ne comprends pas mieux ces *deux* choses (qui se tiennent étroitement) unies que séparées. En tout cas, je demanderai : 1° ce que peuvent être un motif fort si la volonté peut le rendre faible, et un motif faible si la volonté peut le rendre fort ; ou comment elle peut faire qu'un motif n'en soit pas un, et que ce qui n'est pas un motif en soit un ; 2° d'où vient l'hésitation de la volonté, si elle peut par elle-même, ou sans motif, rendre un motif bon ou mauvais, fort ou faible ; 3° pourquoi, après

s'être déterminée pour tel parti, l'âme quelquefois regrette d'avoir voulu prendre ce parti, c'est-à-dire, d'avoir voulu que son motif déterminant fût bon et fort, ou déterminant, au lieu de lui avoir donné volontairement des qualités contraires; 4° enfin, comment l'âme résiste à un motif, qui n'en est un que parce qu'elle l'a voulu.

XI. — « Que veut dire, au surplus, le mot *nécessairement* dont on se sert ici ? Sommes-nous donc *contraints* à ne pas agir, lorsque nous n'avons pas de motif d'action ? Peut-on dire que nous soyons alors *empêchés* ?

— Non, sans doute ; mais, dans l'hypothèse que les mobiles et les motifs de nos actes internes en sont les causes efficientes, je dis qu'il y a *nécessairement* absence d'action, de volition, ou plus généralement d'effet, là où il y a absence de motif ou de cause ; de même que je dirai, s'il y a une cause quelconque, que son effet suit *nécessairement*. Ce terme n'est donc pris ici que dans un sens relatif, tandis qu'on l'emploie, avec M. Tissot, dans le sens absolu, quand on dit qu'entre deux partis contraires l'on prendra nécessairement l'un *ou* l'autre, et que la nécessité ne tombe ainsi que sur l'alternative. Cela n'empêchera pas que, quel que soit le parti qu'on prendra, on ne le prenne nécessairement, d'une nécessité relative, ou conditionnelle, puisque, dans notre manière de voir, cette détermination suppose qu'il existe un motif déterminant, une cause, dont l'effet ne peut pas ne pas s'ensuivre. (*Nouvelles considérations sur le libre arbitre et Réponses.*)

XII. — « Vous n'établirez jamais (dit M. Tissot : lettre inédite du 17 mai 1851) qu'il y ait nécessité, ou plutôt *nécessitation* de la part des idées et des sentiments, qui ne sont et ne seront jamais que des états et non des forces. — Vous n'établirez pas davantage, que l'âme qui veut une chose *ou* une autre, à la vue d'une idée ou sous l'impression d'un sentiment, soit dans l'impuissance absolue de ne pas vouloir ce qu'elle veut, ou de vouloir autre chose ; par la raison bien simple,

1° que les motifs ou mobiles ne sont pas des forces, ne sont pas des causes ; 2° que l'impuissance serait ici un fait négatif, et que les faits négatifs ne sont pas de nature à pouvoir être constatés diversement. »

— Quant à ce dernier point, je ne puis y voir qu'une dispute de mots, d'autant qu'il est facile de remplacer ici le fait négatif par un fait positif. L'âme serait dans l'impuissance de vouloir une chose, si elle était *contrainte* d'en vouloir une toute contraire ; ou, plus directement, si elle n'était sollicitée par aucune raison déterminante, par aucun motif d'action ; ce qui est fondé sur cela même qu'elle ne peut pas vouloir sans motif, ou, plus généralement, qu'il n'y a point d'effet sans cause.

Relativement au premier point, nous dirons encore : que les idées et les sentiments, que les motifs d'action, ne sont pas directement et en eux-mêmes, nous le voulons bien, des forces proprement dites, ni même, à proprement parler, des causes d'aucune espèce ; mais que tout se passe comme s'ils l'étaient, encore que nous ne sachions pas et que nous n'ayons pas ici besoin de savoir comment cela se fait. Nous ajouterons que la cause efficiente ou productrice d'un phénomène n'est point un être réel, mais simplement un être métaphysique, et qu'elle n'est rien de plus ni de moins que l'action d'une substance ou sur une autre, ou sur elle-même, auquel cas on peut encore, par abstraction, distinguer dans cette substance unique l'agent et le patient ; et que, soit qu'il y ait altérité, soit unité, identité entre l'agent et le patient, l'action du premier dépend toujours, quant à sa nature et à son intensité, de la manière d'être, non-seulement de la substance qui agit, mais encore de celle qui reçoit l'action, en ce que la manière d'être de celle-ci modifie la manière d'agir de la première, ou, si l'on veut, l'effet qu'elle produit. C'est ce qui nous fait dire, pour abréger, que, toutes choses égales d'ailleurs, ou sous les mêmes conditions internes, un phénomène de l'âme, ou la manifestation actuelle de l'une de ses propriétés, a pour cause efficiente un autre phénomène de l'âme, une autre de ses propriétés *en acte*, ou la même propriété se manifestant sous une autre forme ; parce que le résultat

est le même, que si ce phénomène antérieur était en effet la cause immédiate du phénomène produit, quelle que soit au fond la manière dont les choses se passent, et que nous ignorons.

Voici donc, faute de mieux, comment je les conçois, en admettant d'ailleurs, avec M. Tissot, qu'une idée ultérieure, une *idée* produite, l'est immédiatement par une action fatale de l'âme, et, avec lui ou sans lui, qu'un mouvement, une action volontaire et extérieure est produite, directement ou indirectement, par une volition, une détermination de l'âme. Un phénomène antérieur quelconque, une idée par exemple, est la cause efficiente qui, d'une part, fait passer l'activité fatale de la puissance à l'acte, et produit ainsi l'action fatale, qui, à son tour, produit une idée ultérieure; et de l'autre part, fait passer de la puissance à l'acte la volonté, ou l'activité volontaire, et produit ainsi la volition, qui à son tour produit l'action, le mouvement volontaire. Enfin, toutes choses égales d'ailleurs, les actions fatales de l'âme et les idées produites par elles, les volitions de l'âme et les actions extérieures qui en dépendent, varient comme leurs causes efficientes, comme les phénomènes antérieurs.

Selon M. Tissot :

L'idée antérieure est une *cause* indirecte ou médiate, une *cause* occasionnelle, un *fait* à l'occasion duquel, d'un côté l'activité fatale *produit* elle-même l'action fatale, qui produit l'idée ultérieure; et de l'autre, la volonté *produit* elle-même la volition, qui produit ou qui amène l'action extérieure. De plus, il convient que, ce fait existant, l'action fatale et l'idée ultérieure ne peuvent pas ne pas être produites (de la même manière que si ce *fait* était une cause efficiente). Pourquoi donc n'en serait-il pas de même de la volition et du mouvement volontaire, qui se manifestent également à l'occasion de ce fait ?

On m'objectera sans doute qu'il n'y a point d'analogie entre une action fatale de l'âme et un acte volontaire, en ce que celui-ci est toujours accompagné de conscience et précédé de réflexion. Mais d'un côté, outre que nous ne pouvons avoir conscience d'un phénomène que lorsqu'il existe déjà comme

tel, et que dès que la volition existe, le mouvement extérieur s'ensuit nécessairement, puisqu'elle en est la cause, on ne peut pas conclure, de ce que nous avons conscience d'un phénomène interne, qu'il n'est point fatal, puisque nous avons conscience de toutes nos idées, et qu'elles n'en sont pas moins fatalement produites. Et de l'autre côté, la réflexion précède l'action fatale tout aussi bien que la volition.

On dira peut-être encore que par la réflexion, par les idées qu'elle nous suggère en effet, nous pouvons, si nous le voulons, empêcher ou suspendre cette volition. Oui, mais dans ce cas, cette volition sera nécessairement remplacée par une autre, par celle-là même qui s'opposera à sa manifestation et à ses effets, et nous appliquerons à celle-ci ce que nous avons dit de la première, en faisant observer qu'alors sa cause (occasionnelle si l'on veut) aura changé avec les idées; ce qui est une preuve de plus que celles-ci en sont comme la cause efficiente.

J'ai tort, selon M. Tissot, de « confondre la cause *occasionnelle* (le motif) avec la cause *efficiente* (la volonté), et de supposer que le motif exerce une action toute-puissante sur la volonté, quand il n'exerce réellement aucune action, puisqu'il n'est pas une force, un être fort, un être-cause, une puissance, mais un simple mode de l'esprit. » (Lettre précitée.)

Nous avons fait comprendre suffisamment et fort clairement, pour tout homme non prévenu, dans quel sens nous entendons que les idées et les sentiments (qui sont les motifs de nos volitions) peuvent être envisagés comme des forces morales, des causes métaphysiques, comme les causes efficientes de nos idées ultérieures et de nos actions volontaires. En tout cas, l'objection qu'on nous adresse pourrait être tournée contre celui qui la propose: car, d'un côté, ses causes occasionnelles, pour être des causes indirectes, ou médiates (comme le sont peut-être toutes celles que nous pouvons connaître), n'en seraient pas moins des causes très-réelles (il le dit formellement lui-même dans notre *Controverse*, xvii); et de l'autre côté, la volonté ou les volitions ne sont pas plus des êtres réels.

que l'entendement ou les idées, que la sensibilité ou les sentiments. Encore une fois, il n'y a d'être réel que l'âme seule ; et l'âme qui veut ou qui agit, est aussi l'âme qui pense et qui sent, outre qu'elle n'agit, qu'elle ne veut, que parce qu'elle pense et qu'elle sent. Comment d'ailleurs concilier ces deux assertions : les idées et les sentiments ne sont que des *états* de l'âme et non des *causes* ; les sentiments et les idées ne sont que des causes occasionnelles, ou médiatees, mais n'en sont pas moins des *causes réelles*. Ne nous arrêtons pas à ces petites difficultés.

Une idée antérieure, dit-on, n'est qu'un fait à l'occasion duquel l'âme produit elle-même, tantôt une autre idée, tantôt un mouvement volontaire. C'est fort bien, si toutefois cela signifie quelque chose. Mais d'abord, quant à l'idée ultérieure ou présente, en vertu de quoi l'âme la produit-elle ? C'est, dit-on encore, en vertu de sa propre activité, d'une activité qui se met d'elle-même en jeu, quoique nécessairement, ou fatalement ; et elle ne pourrait pas ne pas la produire, ou en produire une autre. Tout se passe donc, ici du moins, comme si l'idée antérieure était directement la cause efficiente de l'idée actuelle, d'autant qu'il est impossible de concevoir d'une autre manière la diversité des idées produites. Or, raisonnant par analogie, et m'appuyant sur le principe de causalité, que je n'ai aucune raison valable de rejeter jamais, je dirai de même, ou dans le même sens, que l'idée antérieure peut être considérée comme la cause efficiente de tel ou tel mouvement volontaire que l'âme produit également en vertu de son activité, mais avec conscience de ce qu'elle fait, ce qui ne prouve point qu'elle ne la produise pas nécessairement. Et, si l'on veut placer entre l'idée productrice et l'idée produite, une action involontaire ou inconsciente de l'âme ; entre la première idée et le mouvement extérieur, une autre action de l'âme, une volition, cela ne paraît devoir rien changer au résultat, et l'on ne voit pas pourquoi la volition, ou l'acte volontaire, ne pourrait pas être, tout aussi bien que l'acte involontaire, un effet nécessaire du phénomène antérieur. C'est donc à ceux qui pré-

tendent le contraire à le démontrer ; et ils avouent que cela n'est pas possible , du moins par le raisonnement.

Comme dans la réalité l'âme ne peut pas vouloir , sans vouloir tantôt une chose , tantôt une autre , il faut donc qu'il y ait quelque raison , quelque motif ou mobile , quelque force morale qui porte l'âme à vouloir ceci ou cela. J'en tombe d'accord , dira M. Tissot : l'âme ne peut pas vouloir sans motif , sans raison , sans quelque idée préalable ou quelque sentiment antérieur ; mais ce sentiment , cette idée , ce motif , qui ne sont pas des causes efficientes , ne lui imposent aucune nécessité. La volition est un fait contingent , qui , lorsqu'il existe , n'a pas d'autre cause efficiente que la volonté elle-même. Mais encore une fois , comment le savoir et surtout comment le prouver , si cela est contraire à toutes les analogies , à la saine logique , au principe même de causalité ?

Une volition actuellement produite par une cause efficiente existe nécessairement en vertu de cette cause ; elle ne pouvait donc pas , si cette cause existait , ne pas exister elle-même : elle n'était donc pas contingente , mais nécessaire. Un phénomène contingent , s'il pouvait y en avoir de tel , n'aurait aucune cause , ni directe ni indirecte ; une volition contingente serait donc un phénomène sans cause.

Qu'est-ce , en effet , qu'une volition ? C'est la volonté en acte. Or , dans l'ordre naturel des choses , la volonté ne peut , comme toute autre faculté , passer de la puissance à l'acte , ou se manifester actuellement que par une cause ; et cette cause (surtout si l'on considère la diversité des volitions) ne peut être qu'une idée , un sentiment ou tout autre phénomène de la même nature , d'autant que nous n'en reconnaissons point d'autres.

Quant à la volonté elle-même , quant à cette faculté comme telle , comme faculté , elle ne peut rien produire ; il faut , pour qu'elle devienne cause productrice , efficiente , qu'elle ait déjà passé de la puissance à l'acte , qu'elle se manifeste actuellement sous sa forme phénoménale : or , cette forme , ou la volonté en acte , c'est la volition elle-même : d'où il résulterait ,

dans le système que nous combattons, que celle-ci n'aurait point de cause, ou n'en aurait pas d'autre qu'elle-même. Ce serait donc, quoi qu'on en puisse dire, admettre un phénomène sans cause; ce serait rejeter, dans ce cas, ou méconnaître le principe de causalité.

Il reste donc démontré, selon moi, que les sentiments et les idées agissent sur la volonté à titre de causes efficientes, ou que les choses se passent comme s'il en était ainsi; que, par conséquent, nos volitions dépendent, directement ou indirectement, mais en dernière analyse, de ces phénomènes antérieurs, et varient comme eux, si les causes conditionnelles, ou conditions internes, ne changent pas elles-mêmes.

Qu'après cela néanmoins on admette, par goût ou par conviction, une volonté absolue, se déterminant par elle-même, ou sans cause, nous ne nous en étonnerons point et n'y trouverons d'ailleurs rien à redire; car enfin, il ne serait pas absolument impossible que Dieu nous eût donés d'une pareille faculté. Nous ferons observer seulement que ce serait là un fait merveilleux, sinon miraculeux, en dehors de toutes les analogies, de toutes les lois qui nous sont connues, et que, par conséquent, on ne saurait démontrer, même quand toutes les objections qu'on nous oppose seraient aussi bien fondées qu'elles le sont peu.

L'abbé de Lamennais (*Esquisse d'une philosophie*, tome II) veut aussi prouver, à sa manière, que les idées et les sentiments, que les motifs et les mobiles de nos actions, que l'amour de Dieu, par exemple, et l'amour de soi, ne sont pas des *forces*. Voyons ses raisons.

I. — « Il est clair, dit-il d'abord, qu'on ne peut concevoir l'amour sensitif et l'amour intelligent comme deux forces, dont la plus grande, à chaque moment donné, détermine physiquement et invinciblement la volonté. . . » (p. 320.)

— Physiquement, non; invinciblement, oui, on peut le concevoir, bien que cela ne soit peut-être pas. Il me semble seulement ou que ces deux amours ne la déterminent pas du

tout, ou qu'ils la déterminent invinciblement, chacun dans un sens différent, chacun à sa manière et pour sa part ; ce qui, du reste, pourra amener un résultat négatif, auquel cas, nous concevons pareillement, nous ne pouvons pas ne pas concevoir, qu'ils exercent une influence égale, un même empire sur la volonté.

Si Lamennais lui-même n'envisageait pas les choses de cette manière, ou d'une manière analogue, que signifieraient les deux passages suivants, qui se trouvent dans son troisième volume (p. 159 et 367) et qui sont conformes, le dernier surtout, à ma propre doctrine ?

« L'enseignement a un double objet, éclairer l'esprit et entraîner la volonté, déterminer des actes, conséquemment ébranler, remuer les *puissances affectives* et les sens mêmes ; car (l'acte de) la volonté, résultat complexe de l'intelligence et de l'amour, *dépend de toutes ces choses.* » — « . . . Point de combat interne qui ne soit le résultat de deux *impulsions* opposées. *La passion pousse l'individu en une direction* déterminée par l'amour de soi : *le sentiment du devoir lui imprime une direction contraire*, déterminée par l'amour supérieur. »

II. — « L'hypothèse que nous discutons suppose faussement que l'amour est une force, tandis que, dans ses rapports avec le moi actif, il n'est que le principe qui l'excite à agir actuellement, ou à user de la force qui lui est inhérente ; car ce n'est pas la force qui dispose du moi, c'est le moi qui dispose de la force. Cette première supposition fausse était indispensable pour en déduire deux autres, savoir : que l'amour sensitif et l'amour intelligent déterminent physiquement la volonté ; et que ces deux amours ne diffèrent l'un de l'autre, en tant que principes déterminants, que par leur degré respectif d'intensité ou d'énergie. » (p. 331.)

— Dans le système de Lamennais, *force* est synonyme de *pouvoir*, de *puissance*, puisque la force dans l'homme est, selon lui, une communication de la puissance divine, dont elle ne diffère que par la limite ; et, dans cette acception, il est

certain que c'est le moi actif, ou la volonté qui dispose de la force : cela signifie tout simplement que, quand on veut faire une chose, ce qui suppose qu'on en a le pouvoir, on fait usage, on use volontairement de ce pouvoir. Cela est tout à fait en dehors de la question du libre arbitre, et ne prouve rien ni pour ni contre l'existence de cette faculté.

Mais si, dans le cas dont il s'agit, nous faisons usage du mot *force*, c'est que nous l'emploierions dans le même sens que le mot *cause*, qui du reste est plus général : car ici la force est à la cause ce que l'espèce est au genre.

Maintenant, que l'amour ne soit pas une force proprement dite, rien n'est plus vrai : elle ne l'est pas plus, qu'un sentiment, ou plus généralement ce qu'on appelle un *mouvement* de l'âme n'est un mouvement proprement dit ; pas plus que les *impulsions* opposées qu'elle reçoit ne sont des impulsions mécaniques ; pas plus que les *directions* contraires que lui impriment le sentiment du devoir et l'amour instinctif ne sont des directions dans l'espace. Nous ne pouvons donc considérer les motifs, et nous entendons par là tout ce qui détermine la volonté, ou du moins tout ce qui peut avoir une influence sur elle, que comme des forces intellectuelles ou morales, ou en général des causes métaphysiques. La plupart des mots de la langue psychologique sont malheureusement empruntés de la physique, ou de la matière ; et, puisque nous n'en avons point d'autres, nous sommes bien obligés de nous en servir, en les prenant alors, comme de raison, dans le sens figuré, et par comparaison ou par analogie. C'est ainsi que nous disons communément que l'intelligence, que la raison *combat* le penchant, ou qu'elle lui *résiste*. Car évidemment, le combat est ici purement moral ou intellectuel, la résistance ne peut être qu'intellectuelle ou morale. Ce combat et cette résistance n'en sont pas moins réels. Et comme on ne saurait combattre que contre des forces, que sans force opposée il n'y a point de résistance possible ; l'amour, ou plus généralement ce qui exerce une action, une influence quelconque sur la volonté, n'est pas non plus une force dans le sens propre du mot. Mais des deux

parts il y a des causes métaphysiques, qui ne sont pas des chimères ; et bien que les motifs et les *mobiles*, comme on les appelle, ne soient ni les uns ni les autres des forces physiques ou dynamiques, on peut dire néanmoins que la volonté, qui n'est pas plus matérielle que les forces qui la subjuguent, se *dirige*, en définitive, dans le *sens* de leur *résultante*.

III. — « La force et la force seule est physiquement productive de l'acte, comme aussi deux forces ne peuvent différer que par leur degré respectif d'intensité, la force étant identique en soi. » (p. 331.)

— La force, prise ici pour l'activité (voir p. 325), ou le pouvoir d'agir, est identique, si on la considère d'une manière générale et abstraite, c'est-à-dire comme une abstraction. Mais, selon moi, une substance ne peut agir qu'en vertu de ses propriétés (en acte) ; d'où résultent *différentes manières d'agir*. De là vient, par exemple, qu'un corps, par ses diverses propriétés, ou que différents corps, en agissant sur une *même* substance, y produisent des effets différents, qu'il est impossible, dans ce cas, d'attribuer uniquement à la nature de celle-ci, comme semble le vouloir Lamennais. Ceci, du reste, est sans importance dans l'objet qui nous occupe.

IV. — « Rien, au contraire, de moins identique, non quant à leur essence, mais quant à l'état qui les spécifie, quant à leurs termes, leurs fonctions, leurs lois, que l'amour sensitif et l'amour intelligent. Ils diffèrent autant que l'organisation diffère de l'intelligence, et sous les mêmes rapports : et dès lors il est évident qu'on ne peut pas plus établir de degrés comparatifs d'énergie entre eux, qu'on n'en peut établir, par exemple, entre la chaleur et le son. » (p. 331.)

— En effet, bien que l'on puisse dire, en quelque manière, qu'une chaleur très-douce a moins d'intensité que le bruit du canon, ou qu'une chaleur ardente en a plus qu'un son presque imperceptible à nos sens, je conviens sans peine, qu'à proprement parler, des sensations de différente nature, considé-

rées sous le rapport de leur intensité, sont des quantités incommensurables. Aussi, supposé que nous eussions à choisir entre deux sensations agréables de nature différente, d'après le souvenir ou l'idée que nous aurions de chacune d'elles, ce ne serait point, certes, l'intensité de l'une et celle de l'autre que nous aviserions de comparer entre elles, mais la force de leur attrait, du plaisir qu'elles nous procureraient, d'où leur influence plus ou moins grande sur notre volonté. Et je demande si Lamennais lui-même n'envisage pas les choses de cette manière, lorsqu'il dit, un peu plus bas, à tort ou à raison, que « la volonté surmonte souvent un attrait beaucoup *plus énergique, mais d'un autre ordre*, que celui qui la détermine. »

V. — « D'où il suit : 1° qu'à proprement parler, le moi actif, même lorsqu'il est nécessité comme dans l'être organique, n'est jamais déterminé physiquement, ce qui détruirait la notion même de spontanéité. » (p. 331.)

— Il me semble qu'il n'y a que deux manières de concevoir ou d'envisager la spontanéité, c'est à savoir : ou comme une faculté d'agir tantôt d'une façon et tantôt d'une autre, tantôt dans un sens, tantôt dans le sens contraire, sans y être autrement déterminé, ce qui nous ramènerait à l'hypothèse d'une volonté absolue, que n'adopte point Lamennais; ou comme une tendance naturelle à agir dans tous les sens, en vertu d'un principe interne, mais sans possibilité de se déterminer par elle-même pour telle ou telle action particulière. Or, dans ce dernier cas, je ne vois pas comment une cause quelconque, en déterminant dans quel sens ou de quelle manière l'activité devra se manifester, détruirait par là cette spontanéité, ou cette propriété, cette tendance à se mouvoir, en quelque sorte, ou agir dans tous les sens.

VI. — « 2° Que l'amour sensitif et l'amour intelligent excitent la volonté selon deux modes aussi divers que le sont la nature organique et la nature intelligente; et que, par conséquent,

toutes les fois que la volonté éprouve ces deux genres d'excitation, elle est radicalement libre, parce que, d'une part, elle n'est point déterminée physiquement, et que, d'une autre part, elle a manifestement la puissance du choix, sans quoi elle ne pourrait, ce qui cependant a lieu souvent, préférer au plaisir actuel la souffrance présente, en vue du bien ou d'un motif fondamentalement étranger à l'organisme. »

— Encore une fois, ce n'est pas l'amour de Dieu, ou l'amour intelligent et l'amour sensitif eux-mêmes que je comparerai sous le rapport de leur intensité, ou de leur énergie, mais bien l'influence ou l'empire que chacun d'eux exerce incontestablement sur la volonté. Dans la physique même, c'est-à-dire lorsque nous n'avons à considérer que des forces et des êtres matériels, nous pouvons nous trouver exactement dans le même cas. Par exemple, il n'y a point de comparaison possible, quant au degré d'intensité ou de violence, entre le vent et les agitations de la mer ; je ne puis comparer que le vent au vent, la vague à la vague. Mais quant à leur action sur un vaisseau, sollicité tout à la fois et par le vent qui le fait mouvoir, et par le flot qui tend soit à favoriser, soit à contrarier ce mouvement, il n'en est plus de même, et celle de l'un peut être ou plus grande ou plus petite que celle de l'autre. Il en résultera que si elles concourent au même but, le navire marchera plus rapidement ou plus facilement ; et si elles sont opposées, sans être parfaitement égales entre elles, comme elles pourraient l'être, quelle que soit la difficulté ou la lenteur de son mouvement, le vaisseau se dirigera nécessairement dans un sens ou dans l'autre. Nous pourrions dire la même chose d'un corps qui s'élève dans l'air, qui malgré sa *pesanteur*, se meut de bas en haut, par une force contraire et d'une nature toute différente. Ainsi, de ce que l'amour sensitif et l'amour intelligent ne sont pas de la même nature, ce n'est pas du moins une conséquence rigoureuse que la volonté demeure radicalement libre sous leur influence, ou leur excitation.

Et l'on ne prouve pas non plus la légitimité de cette conséquence en disant :

D'une part, que la volonté n'est point déterminée physiquement, ce que nous accordons sans peine, mais ce qui ne nous permet pas de conclure qu'elle ne l'est pas nécessairement, même quand on aurait démontré que des forces morales ne peuvent pas agir sur un être moral, comme des forces physiques agissent sur un être matériel ; ce qui paraîtrait d'ailleurs non-seulement contraire à l'expérience, mais en contradiction avec ce fait avoué, que l'amour de Dieu et l'amour de soi, que la raison et le penchant vicieux, que le sentiment du devoir et la passion, *excitent* la volonté ; qu'ils la *poussent* suivant des directions différentes ; qu'ils l'*attirent* en deux sens opposés, auquel cas, dit-on encore, comme nous le verrons ailleurs, la volonté tend à se partager : si bien que, d'après cette manière de voir, nous n'aurions, en quelque sorte, à comparer entre elles que deux volontés, l'une plus forte, l'autre plus faible qui devrait naturellement céder à la première.

Et de l'autre part, que la volonté a manifestement la puissance du choix. Car la question, toute la question du libre arbitre, est précisément de savoir si le choix est libre, ou, en d'autres termes, si la volonté est libre dans son choix. Or c'est ce qu'on ne saurait concevoir sans admettre qu'elle est absolue, qu'elle se détermine par elle-même, et que, tout en se déterminant, non en vertu mais en conformité de tel ou tel motif, elle pourrait en même temps se déterminer contrairement à ce motif unique, et conséquemment sans aucun motif. Car s'il y avait deux motifs opposés, le même raisonnement s'appliquerait alors au choix qu'on aurait à faire entre ces motifs eux-mêmes.

Je conçois parfaitement, qu'en vue d'un bien futur, ou par telle autre bonne raison, nous pourrions préférer à un plaisir actuel une souffrance ou physique ou morale : mais il y a toujours lieu de demander si, en pareil cas, notre choix, notre détermination, ne serait pas nécessairement fondée sur cela seul que la raison, ou le sentiment du devoir, ou l'amour du bien, aurait plus d'empire sur nous que le plaisir des sens.

Dans l'alternative embarrassante ou d'admettre une liberté

SI LES MOTIFS SONT DES CAUSES.

absolue, aussi impossible à démontrer qu'à concevoir, ou de nier l'existence de toute liberté, on a cherché quelque chose d'intermédiaire, en envisageant la liberté, si alors on peut lui donner ce nom, sous d'autres points de vue. D'après cela, nous distinguerons, autant que possible, deux sortes de libertés, qui, par le fait, sont plus ou moins confondues ou entremêlées, et qu'on n'a pu établir : l'une que par des pétitions de principe et en sortant de la question ; l'autre que par des contradictions manifestes et en tournant dans un cercle. La première, dont nous parlerons plus loin, dans un chapitre à part, serait purement relative ; la seconde demeurerait pour ainsi dire absolue, ou du moins pleine et entière, mais conditionnellement. C'est celle que nous examinerons d'abord.

CHAPITRE VI.

De la liberté conditionnelle.

De l'aveu du plus grand nombre, nous pouvons même dire de la presque totalité des philosophes, la volonté ne peut pas se déterminer sans motif. Mais, dit-on, sous la condition de l'existence d'un motif quelconque, elle demeure entièrement libre ou de s'y conformer, ou de lui résister, ou de n'y avoir aucun égard. Les motifs, comme tels, ou en tant que déterminants, dépendent eux-mêmes de la volonté. Ils ne lui imposent donc aucune nécessité. En tout cas, ils ne sont pas des causes.

En admettant même que cette dernière proposition soit vraie, il restera toujours à faire voir comment on pourra concilier la première, savoir, que la volonté *ne peut pas* se déterminer sans motif, avec sa liberté. Or nous prouverons que cela n'est pas possible en effet.

Mais établissons ou rappelons d'abord nos principes : nous verrons ensuite ce qu'on leur oppose, et ce que nous pourrions objecter nous-même à ceux de nos adversaires.

Il se présente ici deux questions : l'une, qui est fort simple, et que j'examinerai d'abord, parce qu'elle est la seule que l'observation puisse décider, est de savoir si les motifs, ou si les faits, qu'à tort ou à raison je suppose être les motifs de nos actions, les véritables causes de nos déterminations volontaires, dépendent eux-mêmes, directement ou indirectement, de notre volonté ; l'autre, qui est plus épineuse, dont je ne m'étais pas avisé moi-même, et qu'on n'a peut-être posée qu'en désespoir de cause, serait de savoir si, ces faits existant indépendamment de la volonté, celle-ci peut faire qu'ils soient ou

ne soient pas des motifs déterminants : question qu'on a résolue, ou plutôt tranchée par l'affirmative.

Il n'est pas difficile de prouver que les motifs qui nous déterminent, ou, comme on dit, d'après lesquels nous nous déterminons, à faire une chose ou l'autre, même après délibération ou réflexion, sont entièrement indépendants de notre volonté.

Ces motifs, ces forces morales sont innombrables. J'appelle ainsi tout ce qui est capable de pousser, d'arrêter, de fixer ou de faire osciller la volonté, de la fortifier ou de l'affaiblir, de lui faire changer de but, ou de lui en donner un, si elle n'en avait pas.

Parmi ces motifs, ou ces *causes* de nos volitions, de nos déterminations, il ne faut pas comprendre ce qui actuellement ne fait aucune impression sur nous, tel qu'un raisonnement que nous n'entendons pas, tel qu'une assertion qui nous paraît fausse, tel qu'une exhortation à laquelle nous sommes insensibles.

Il faut, au contraire, ranger parmi ces causes une foule de choses et de circonstances imperceptibles, qui ne laissent pas d'agir sur nous, quelquefois même d'une manière très-efficace, quoique à notre insu, ou sans que nous y fassions attention.

Je considère comme motifs, comme forces morales, comme raisons déterminantes, non-seulement toutes les impressions et perceptions ou idées qui sont actuellement en moi et celles dont j'ai le souvenir, mais encore les causes extérieures qui les produisent immédiatement, à savoir, tout ce que je vois et tout ce que j'entends, tout ce qui peut, d'une manière ou d'une autre, modifier ma façon de penser, me faire changer d'opinion, détourner le cours de mes idées, réveiller ou endormir, faire naître ou éteindre en moi tel ou tel sentiment.

Les forces morales qui régissent la volonté, les causes qui la déterminent, sont intellectuelles ou affectives, universelles ou individuelles, générales ou particulières, permanentes ou transitoires, bonnes ou mauvaises.

Ces causes, qui toutes dérivent ou de l'entendement, ou de la sensibilité, sont :

1° Les notions communes, ou les maximes du sens commun ; nos connaissances acquises, utiles ou funestes, et toutes nos idées, de quelque nature qu'elles soient ; nos raisonnements, bons ou mauvais ; nos jugements, vrais ou faux ; nos préjugés, nos opinions, enfin, nos différentes manières d'envisager les mêmes choses, et par suite, la valeur que nous y attachons, le cas que nous en faisons : ce qui dépend de nos habitudes, des circonstances dans lesquelles nous nous sommes trouvés, de notre position sociale, de notre éducation, de notre intelligence, de la tournure de notre esprit, de notre caractère, de nos penchants, de notre constitution physique, de notre état de santé ou de maladie.

2° Les sentiments, agréables ou désagréables, qui dérivent de certaines propriétés naturelles de l'âme, je veux dire des sens du beau, de l'harmonie, du juste et de l'injuste, ou du bien et du mal ; l'amour de soi, l'intérêt personnel ; les désirs de toute espèce ; une tendance vers le bien-être, vers un bonheur quelconque, réel ou imaginaire, présent ou à venir ; une autre tendance, suite de la précédente, une tendance à perfectionner soit notre nature, physique intellectuelle et morale, soit les instruments de notre bonheur et tout ce qui nous semble pouvoir contribuer, de manière ou d'autre, directement ou indirectement, à nous rendre heureux ; enfin, nos penchants et nos passions, nos qualités ou nos défauts, nos vertus ou nos vices.

Qu'on me dise donc si, parmi ces causes déterminantes, il en est une au moins qui dépende de la volonté ; s'il en est une seule que nous puissions à volonté faire naître ou détruire, pendant le temps que nous délibérons sur l'objet de notre pensée.

Avant tout, on m'objectera, sans doute, que par l'attention et la réflexion, qui sont le plus souvent des actes volontaires, je puis avoir des idées, des conceptions que je n'aurais pas eues sans elles, bien que ce ne soit pas elles qui les produisent : qu'ainsi, en réfléchissant avant d'agir, je me mets volontairement en position et à portée de combattre les forces morales


qui pourraient donner une mauvaise direction à ma volonté, et que, par conséquent, les motifs qui la détermineront peuvent dépendre d'elle-même.

Ce faible argument, qui résume en quelque sorte les plus puissantes raisons des partisans du libre arbitre, présente un cercle vicieux, ou tout au moins une chaîne de causes et d'effets sans premier anneau, sans première cause intellectuelle ou morale.

Il est peut-être inutile de faire observer qu'un certain degré d'attention est nécessaire à la perception ou à la conception de toute idée, mais que ni la nature ni le nombre de nos idées ne dépendent de nous en aucune manière, et que même, malgré l'attention la plus soutenue, il pourrait encore arriver que notre intelligence demeurât stérile, improductive. Ce qu'il importe de remarquer, c'est que fort souvent nous sommes attentifs, que nous réfléchissons sans en avoir eu l'intention, quelquefois même malgré nous et quoi que nous fassions pour détourner notre esprit de l'objet qui l'occupe. D'où il semble résulter que l'attention et la réflexion ne sont pas toujours des actes volontaires, ou que parfois nous voulons sans en avoir conscience.

Mais, soit que je réfléchisse à mon insu, ou même malgré moi, soit que je le fasse volontairement et sciemment, il aura bien fallu qu'un motif quelconque, dans le premier cas, m'ait porté à réfléchir, et dans le deuxième, m'ait déterminé à le vouloir : et il serait absurde de prétendre que ce motif, dans le dernier cas, est subordonné lui-même à la volonté. On aura beau faire, il faudra toujours, quel que soit l'acte, ou corporel ou intellectuel, que l'on considère, et dès que la volonté y entre pour quelque chose, remonter à une première volition produite par une première cause, par un premier motif, antérieur à tout acte volontaire.

Quoique les idées, les sentiments, les sensations ne dépendent point de la volonté, en ce sens qu'elle ne pourrait les produire à titre de cause efficiente, toutefois, dira-t-on, nous pouvons à volonté acquérir telle ou telle connaissance, en appliquant notre attention à tel ou tel objet ; éprouver ou ne



pas éprouver, à notre choix, certaines sensations, certains sentiments même, en appelant ou en repoussant, en cherchant ou en fuyant les causes qui les produisent.

Je pourrais en deux mots répondre à cette objection par l'observation précédente, en disant, comme tout à l'heure, que pour vouloir l'une ou l'autre de ces choses, il faut déjà y être déterminé par quelque raison.

J'ajouterai premièrement qu'il ne s'agit pas d'acquérir des connaissances ou de se procurer des sensations, mais de délibérer ; car la question est de savoir si l'âme, actuellement indécise et sur le point de prendre un parti, se déterminera librement, ou du moins, si les motifs qui la détermineront, c'est elle-même qui actuellement les fait naître. En second lieu, que quand nous cherchons à nous procurer une sensation agréable, c'est pour la sensation elle-même, non pour trouver en elle un motif qui puisse nous déterminer à vouloir ultérieurement quelque autre chose ; et quant à celles dont nous cherchons à nous préserver, comme elles n'existent pas pour nous, elles ne peuvent jamais devenir des motifs déterminants, surtout des motifs volontaires. Enfin, qu'il ne suffit pas d'avoir dans telle occasion particulière certaines connaissances, outre que cela ne dépend pas actuellement de notre volonté, il faut encore savoir en tirer quelque profit dans l'objet de la délibération, et puiser à cette source les idées qui se rapportent à cet objet ; il importe surtout d'apercevoir entre ces idées des rapports vrais, de juger et de bien juger, de raisonner et de raisonner juste. Or peut-on à volonté avoir actuellement ou se rappeler telles ou telles idées antérieurement acquises ? dépend-il de nous d'apercevoir les vrais rapports qui existent entre les choses, entre les idées que nous en avons ? Pourquoi donc alors les hommes portent-ils si souvent des jugements faux ? pourquoi la plupart de leurs raisonnements sont-ils si mauvais ? pourquoi se rappellent-ils quelquefois tardivement des idées qu'ils regrettent de n'avoir pas eues plus tôt ? Si leurs déterminations et leurs actions ultérieures, comme cela n'arrive que trop souvent, ont pour motifs des jugements et des raisonnements faux, peut-on dire alors

qu'ils ont voulu que ces motifs fussent tels, et que c'est volontairement qu'ils ont mal raisonné et mal jugé ? Rien ne serait plus absurde.

Quant aux passions et aux sentiments moraux, nous ne pouvons les produire en aucune manière, soit qu'on les considère comme motifs déterminants, soit comme objets actuels de notre attention. Si je voulais, par exemple, détruire en moi un penchant vicieux, et que j'y fusse sollicité par un autre sentiment ; ne serait-il pas ridicule de soutenir que j'aurais pu créer celui-ci pour me déterminer à combattre celui-là ? La crainte du déshonneur qui me fait surmonter ou qui m'invite à faire un effort pour vaincre un amour illégitime, est-ce ma volonté elle-même qui l'a éveillée dans mon âme ? Non assurément ; elle n'a pas plus fait naître cette crainte que cet amour.

Il dépend toujours de nous, dit-on, de combattre nos penchants. Cela signifie-t-il que nous pourrions leur résister, faire des efforts pour les vaincre, si nous le voulons ? j'en tombe d'accord : mais la difficulté est précisément de le vouloir. On dira peut-être qu'il dépend de nous, de notre volonté, de le vouloir. J'y consens (bien qu'à dire vrai cela ne soit pas possible) : mais enfin, en remontant l'échelle de toutes ces volitions, j'arriverai certainement à quelque cause, quelque raison déterminante, soit sensation, idée ou sentiment, qui ne dépendra pas de ma volonté, et qui m'aura poussé ou à vouloir, ou à vouloir vouloir, etc.

On a défini la liberté morale, le pouvoir de faire à son choix ceci ou cela, de faire une chose ou de s'en abstenir, de vouloir ou de ne vouloir pas une chose quelconque.

Si l'on prétend que nous pouvons en même temps faire et ne pas faire, vouloir et ne pas vouloir une même chose, on admet évidemment un principe contradictoire. Si l'on veut dire seulement que nous pouvons, quand nous le voulons, faire une chose quelconque, soit celle-ci, soit celle-là, la définition n'est que du verbiage et n'explique rien. Quand j'écris parce que je l'ai voulu, on peut soutenir ou que je pouvais ne pas vouloir écrire ; mais alors je n'aurais certainement pas voulu écrire :

ou que je puis actuellement ne pas vouloir écrire : mais dans ce cas, je cesserai de vouloir le faire, et cela par un motif qui n'est plus le même que celui qui m'avait d'abord déterminé à écrire, motif qui vient ici, bon gré, mal gré, changer ma résolution, et dont par conséquent ma volonté, ou plutôt ma volonté, ma détermination dépend.

Entre deux choses dont l'une me plaît et l'autre me déplaît, je pourrai choisir la dernière, si cela me convient, si je le veux : et je le voudrai nécessairement, si la préférence que j'ai pour la première disparaît devant un sentiment plus fort, devant une raison plus déterminante, qui m'invite à faire la seconde : mais ce sentiment, cette raison, ce n'est pas ma volonté qui l'aura fait naître.

Dire que je puis à mon choix faire une chose ou m'en abstenir, prendre un parti ou le parti contraire, c'est dire, en d'autres termes, que je puis faire n'importe quoi, si cela me convient et que je le veuille. Pour le vouloir, il faudra que j'y pense et que j'y sois poussé par quelque motif : il faudra, de plus, que le motif qui me sollicite à vouloir faire telle chose l'emporte sur tous ceux qui pourraient m'engager à vouloir m'en abstenir ou faire le contraire, ce qui ne dépendra pas de moi, de ma volonté.

Je puis, dit-on, peser, examiner les motifs d'après lesquels je me détermine : je puis délibérer avant d'agir. Oui, sans doute : mais pour délibérer, ou volontairement ou sans intention, il faut d'abord que j'y sois porté par quelque raison, ne fût-ce que par la crainte vague de mal faire ou d'agir contre mes intérêts : et cette raison déterminante, il ne dépendra pas de moi d'en être affecté ou de n'y pas songer. On a beau me dire que je puis délibérer si je le veux : je réponds que cela est vrai, mais qu'il ne dépendra pas de moi de le vouloir.

Ensuite, si je viens à délibérer, à réfléchir, soit sciemment, avec intention, soit, pour ainsi dire, à mon insu, il est presque certain que j'éprouverai de nouveaux sentiments, que je serai éclairé par de nouvelles idées : mais ces idées, ces sentiments, je ne les aurai pas volontairement créés : et même comment

pourrais-je songer à concevoir ou à me rappeler directement telle ou telle idée déterminée, si déjà elle ne se présentait à mon esprit ? Il pourra aussi arriver qu'avant ma détermination définitive, l'exemple d'un homme vertueux, le conseil d'un ami prudent, les exhortations d'une femme aimable, ou toute autre circonstance inattendue, en produisant sur moi des impressions plus ou moins fortes, en me suggérant des idées que je n'avais pas, en réveillant dans mon âme des sentiments ou des souvenirs endormis, changeront du tout au tout, bon gré, mal gré, ma manière de voir et de sentir : et dès lors il ne sera pas surprenant que j'agisse contre ma première intention, que je veuille ce que je ne voulais pas, que je ne veuille plus ce que je voulais. Mais, certes, je n'aurai point produit moi-même volontairement le motif, quel qu'il soit, qui me fera définitivement vouloir telle ou telle chose.

Les motifs qui font sur nous, sur notre esprit, le plus d'impression, et qui entraînent la volonté, ne sont pas toujours les meilleurs, les plus raisonnables ; les meilleurs ne sont pas toujours les plus forts, les plus déterminants, dans telles circonstances données. Mais sous ce dernier rapport, ils changent d'un instant à l'autre, parce que nous changeons nous-mêmes continuellement, sans nous en douter ou nous en apercevoir. Il se passe en nous des combats entre toutes les forces qui tendent à pousser l'âme en différents sens ; et notre détermination définitive, quant à sa direction et à son énergie, est égale à la résultante de toutes ces forces. Tantôt un sentiment combat un autre sentiment ; une passion, une autre passion ; tantôt une idée balance une idée contraire, un raisonnement renverse un autre raisonnement ; tantôt c'est une idée, un jugement, une opinion, un préjugé, qui triomphe d'un sentiment, d'une passion ; tantôt c'est l'intérêt qui l'emporte même sur une notion commune ou sur une sorte d'instinct qui nous crie : Vous faites mal ; souvent le véritable intérêt est sacrifié à un intérêt mal entendu ; quelquefois aussi un jugement ou un raisonnement faux triomphera d'un bon sentiment, et, chose bizarre, parfois aussi d'un mauvais penchant. Or on ne peut pas admet-

tre que l'homme ou stupide, ou déraisonnable, ou vil, ou méchant, etc., est tel parce qu'il le veut, et sans motif; qu'il écoute et suive de préférence un intérêt mal entendu qu'il sait être tel; qu'il a par choix des idées et des opinions qu'il reconnaît pour fausses ou erronées; qu'il raisonne ou juge mal avec connaissance de cause. Il faut donc convenir que nous ne sommes pas maîtres de bien ou de mal juger, d'avoir des idées vraies ou fausses, de bons ou de mauvais sentiments; et que, par conséquent, rien de tout ce qui peut nous déterminer à vouloir n'importe quoi, n'est soumis à notre volonté et n'en dépend en aucune façon.


Les forces qui se combattent en nous sont des phénomènes ou affectifs, ou intellectuels, mais qui dérivent, les uns comme les autres, des propriétés passives de l'âme. Quant à la volonté, que seule on considère comme active, elle n'est là que pour recevoir des ordres et les exécuter. C'est un ministre unique de plusieurs tyrans cachés, obéissant au plus fort, et qui, seul en évidence, semble agir en despote. Telle est cette faculté dont nous sommes si fiers.

L'âme croit avoir, par la volonté, beaucoup d'empire sur elle-même; mais l'expérience ne vient que trop ici à l'appui du raisonnement, pour prouver à tout observateur attentif combien elle se trompe. La saine raison pourra l'emporter sur un mauvais penchant, la volonté seule jamais. Il est des hommes assez heureusement organisés sous certains rapports, ou modifiés à tel point par l'éducation, qu'ils ont le pouvoir de commander à leurs inclinations naturelles, si elles sont vicieuses, à leurs passions, si elles sont criminelles ou condamnables. Je n'en puis rien conclure, si ce n'est qu'ils ont, avec plus ou moins d'énergie, d'autres qualités morales ou intellectuelles, qui l'emportent sur les premières: ce sera, par exemple, une raison élevée (heureux celui à qui Dieu a fait un pareil don!); ce sera une passion sublime, une conviction profonde; ce sera l'amour du bien, la haine du vice, naturelle ou acquise, etc. La volonté ne domine pas plus le vice que la vertu, l'extravagance que la raison; elle est elle-même, au contraire, mai-

trisée, commandée par l'une ou l'autre de ces forces morales ; elle ne peut sans secours en combattre aucune ni leur résister ; et elle n'agit efficacement contre elles qu'autant qu'elle est soutenue, poussée par d'autres forces, par des motifs plus puissants que ceux qui la poussent en sens contraire. Selon que les motifs prédominants seront bons ou mauvais, on fera le bien ou le mal, avec cette différence, que l'homme doué d'une volonté ferme pourra devenir alors ou héros ou brigand ; tandis que s'il manque d'énergie, s'il est d'un caractère faible, ses bonnes ou mauvaises qualités, les motifs bons ou mauvais qui le sollicitent, n'auront pas les mêmes conséquences.

Qui, il est beaucoup de choses que nous pourrions faire, si nous le voulions, comme, par exemple, nous corriger de nos défauts. Mais, encore une fois, prenez-y garde, la volonté est elle-même sous l'empire d'une infinité de puissances occultes qu'elle n'a point créées, et qu'elle ne peut détruire instantanément. L'homme *actuel*, si je puis m'exprimer ainsi, n'est donc libre qu'en apparence ; il est esclave en effet, tantôt d'un bon, tantôt d'un mauvais maître : tel est esclave de sa raison, de ses devoirs, d'un vertueux penchant ; tel autre, d'un préjugé ridicule, d'une passion honteuse ou d'un goût dépravé. Aucun d'eux ne saurait *vouloir* ce que veut l'autre.

Peut-être dira-t-on que le premier, en se soumettant à ses devoirs, en obéissant à des sentiments vertueux ou en suivant les conseils de sa raison, sait ce qu'il fait, et qu'il le fait volontairement ; au lieu que l'autre est un esclave involontaire et aveugle. S'il en était ainsi, ce dernier, certes, serait plus malheureux que répréhensible. Mais, d'une part, un sentiment louable, une passion noble, telle, par exemple, que l'amour de la gloire ou de la patrie, peut, grâce à Dieu, entraîner l'âme avec autant de force qu'un penchant criminel ; et de l'autre part, sauf dans certains cas de passions très-violentes, celui qui se laisse entraîner par ses penchants, quels qu'ils soient, ne le fait pas moins volontairement que celui qui obéit à ses jugements, à ses idées. D'ailleurs, qu'importe à la question du libre arbitre, que celui-ci agisse de telle manière



parce qu'il le veut, et qu'il marche volontairement en plein jour, comme un autre dans les ténèbres, s'il ne peut pas ne pas le vouloir? Sans doute, il est tout différent pour nous d'agir ou volontairement, ou à notre insu; de savoir ce que nous faisons ou de nous conduire en aveugle. Mais, outre que nous sommes tyrannisés par nos idées aussi bien que par nos inclinations, il ne dépend pas plus de nous d'avoir, *actuellement*, de la raison, du jugement, de l'intelligence, de l'instruction, des penchants vertueux, des sentiments élevés, que d'avoir les défauts contraires; et conséquemment on ne peut rien conclure de ces différences en faveur de la liberté de nos volitions.

Si donc on veut que l'âme, que la volonté soit libre, il faut admettre qu'elle *puisse* se déterminer par elle-même, indépendamment de tous les motifs ou mobiles dont nous venons de parler, comme s'ils n'existaient pas, et par conséquent, sans motif aucun. (Car autre chose est de dire qu'elle se détermine d'après ces motifs, autre chose qu'elle *ne peut pas* se déterminer sans eux).

Donc, ou la liberté absolue, *inconditionnelle*, ou point de liberté.

Voyons maintenant ce qu'on pourra nous opposer et ce que nous pourrons y répondre.

« On est généralement d'accord que nous n'agissons jamais, que nous ne pouvons pas agir, ou vouloir, sans raison. » (*Nouvelles consid. sur le libre arbitre.*)

On prétend néanmoins : d'une part, que nous pouvons toujours résister à telle raison que ce soit, d'où il suit que l'âme peut agir (en résistant) non-seulement sans raison, mais contrairement à la raison qui la sollicite; et d'une autre part, que c'est la volonté elle-même qui rend à son gré une raison bonne ou mauvaise, ou qui en fait un motif d'agir ou de n'agir pas : de sorte qu'il n'y aurait, en fin de compte, aucune raison déterminante en dehors de la volonté, ou plus généralement, de l'activité. Or c'est bien là, je crois, ce qui caractérise une volonté, une activité absolue, déterminant elle-même tous ses actes.

Un motif peut bien, dit-on, influencer la volonté, mais il ne l'incline pas plus d'un côté que de l'autre, il ne la détermine pas nécessairement comme ferait une cause ; elle peut lui résister.

J'avoue qu'il m'est impossible de comprendre ce que pourrait être une influence qui, au fond, ne serait pas une *cause*, capable ou de déterminer la volonté si elle agissait toute seule, ou de corroborer une autre force agissant concurremment avec elle, ou de balancer, d'atténuer ou de détruire l'effet d'une ou de plusieurs autres causes qui agiraient en sens contraire. Mais passons là-dessus.

« Il faut distinguer toutefois, dit M. Tissot (*Nouvelles consid.*), suivant que les raisons sont des *mobiles* ou des *motifs*, c'est-à-dire, suivant qu'elles émanent ou de la sensibilité, ou de l'intelligence. »

Mais à quoi bon cette distinction, si c'est la volonté seule qui fait des uns et des autres des raisons d'agir ou de n'agir pas ? Et à mon point de vue, cette distinction est également inutile ; parce que, selon moi, la volonté est déterminée par des sentiments, bons ou mauvais, tout aussi bien que par des idées, vraies ou fausses ; et que nous pouvons résister à une idée par un sentiment, comme à celui-ci par une idée ; enfin, qu'une détermination prise en vertu d'une idée peut être ou corroborée ou affaiblie par un sentiment, une sensation, ce qui est pareillement réciproque.

Sans aucun doute, l'homme peut résister au mal, aux suggestions des sens ou même de la pensée, quand il le veut ; il peut faire le bien toutes les fois qu'il le veut ; il peut réfléchir, délibérer avant d'agir, s'il le veut. Mais *vouloir* l'une ou l'autre de ces choses sans y être déterminé par une force morale, je veux dire ou par un mobile secret, ou par un motif, par une raison, quelle qu'elle soit ; ou ne la *vouloir pas*, c'est-à-dire *vouloir* s'en abstenir ou faire le contraire, malgré ces forces morales, comme si elles n'existaient pas : avoir, par conséquent, la faculté de vouloir n'importe quoi sans motif, ou indépendamment de toute cause ; c'est ce qui me paraît d'une évidente impossibilité.

On convient cependant que l'âme *ne peut* agir, ou se déterminer, qu'autant qu'elle a des motifs pour le faire, mais en ajoutant que ces motifs ne sont pas des causes, qu'ils ne lui imposent aucune nécessité, qu'elle peut ne pas leur obéir, qu'elle peut leur résister, sans autre force que la volonté seule; ce qui est manifestement contradictoire.

En effet, résister, c'est agir, et agir contre une puissance, ce qui est aussi vrai au physique qu'au moral : mais au moral (du moins dans la question qui nous occupe) agir, c'est vouloir : et, si je ne me trompe, *ne pas vouloir* obéir, ou céder est tout à fait le même que *vouloir ne pas* obéir, ne pas céder, ce qui est toujours vouloir, ou agir. Or, ou l'âme peut résister sans motif, ou elle ne le peut pas. Si elle le peut, elle peut donc aussi, par là même, vouloir sans motif une chose quelconque, et en dépit des raisons, bonnes ou mauvaises, qui l'invitent à vouloir le contraire : si elle ne le peut pas, il s'ensuivra que, quand elle n'aura aucune raison pour résister aux forces qui la sollicitent, elle ne résistera pas, elle cédera, elle ne voudra pas ne pas céder, elle ne pourra pas ne pas le vouloir; donc elle voudra *nécessairement* faire la chose qu'elle a en vue, que cette chose lui plaise ou non, et que les raisons déterminantes émanent ou de la sensibilité, ou de l'entendement. Donc ou l'âme peut agir, peut vouloir sans motif, ce qui est contre l'hypothèse, ou elle ne peut pas résister aux impulsions qu'elle reçoit, aux motifs qui la déterminent, et conséquemment, elle ne peut vouloir que *nécessairement* et jamais librement : tant il est vrai, comme je l'ai fait observer, ou que l'âme n'est pas libre, ou qu'il faudrait lui attribuer le pouvoir exorbitant de vouloir, non-seulement sans raison, sans motif, mais encore contrairement à un motif unique, ou à toutes les forces qui agissent dans un même sens, et lorsqu'il n'existe aucune force antagoniste.

L'hypothèse qu'on ne peut pas vouloir sans raison déterminante, est donc, je le répète, inconciliable avec la liberté. Supposez, en retournant pour ainsi dire la question, que vous soyez entièrement libre et dans le cas de devoir prendre un

parti. Cela étant, si, sollicité par un seul motif, vous avez néanmoins le pouvoir de ne pas vouloir en conformité de ce motif, de vouloir toute autre chose, vous pourrez donc vouloir sans raison déterminante, ce qui est contraire à l'hypothèse; et si, sollicité par diverses raisons, par divers motifs opposés entre eux, vous êtes libre de choisir parmi ces motifs, de vouloir écouter l'un plutôt que l'autre, sans que l'un soit, pour vous, plus fort que l'autre, vous pourrez donc encore vous déterminer ou choisir sans raison.

Posons qu'après avoir délibéré sur un parti à prendre, ou sur un choix à faire entre A et B, on se détermine librement, par un motif très-bon, très-raisonnable, pour le parti A. Cette liberté dans le choix suppose évidemment qu'on avait le pouvoir de se déterminer ou pour le parti B, bien qu'on n'eût aucun motif pour le faire, ou pour un troisième parti, qui consisterait à n'en prendre aucun entre A et B (car cette détermination serait tout aussi réelle, tout aussi positive que les deux autres). Cette liberté suppose, par conséquent, la faculté, le pouvoir de se déterminer, de vouloir sans motif.

Que pourra-t-on répondre à tout cela?

« Je puis toujours, me dit-on, un seul motif étant donné, concevoir l'abstention comme un motif négatif, opposé à un motif positif. Or, dans cette espèce, le point de vue négatif est toujours possible, parce que l'affirmation a pour corrélatif une négation toujours logiquement concevable, possible. — Un motif négatif dans son objet est encore un motif, et prend aux yeux de l'esprit un caractère positif dès qu'il est adopté. »
(*Correspond. part.*)

Tant mieux, ou tant pis, pour ceux que cette explication ou ce raisonnement pourra satisfaire. Quant à moi, je ne saurais me payer d'une pareille monnaie. La question, au surplus, est de savoir, non ce qui est logiquement concevable ici, mais ce qui existe en réalité, ce qui est possible en soi. Or comment serait-il possible que mon abstention, que ma détermination de ne pas prendre le seul parti vers lequel je suis poussé par telle ou telle raison, eût pour motif, à défaut d'autres, cette absten-

tion elle-même ? D'ailleurs , il ne s'agit pas du seul cas où il y aurait abstention , mais aussi de celui où l'on se déterminerait pour une chose sans aucun motif et contrairement à tous ceux qui se présenteraient en faveur d'une autre. Enfin , qu'est-ce qu'un *motif négatif* dans son objet ? Comment adopter un motif négatif , un motif qui , d'abord , n'en est pas un , et qui ne devient un motif , qui ne prend un caractère positif que lorsqu'il est adopté ? Tout cela est de l'hébreu pour moi.

Je ne comprends guère mieux cette assertion plus générale , où , du reste , on suppose un motif réel :

« Une fois le motif plus faible en soi adopté , il devient le plus fort par le fait même de l'élection. La volonté fait donc la force du motif dans ce cas. » (*Ibid*).

Il me semble que ceci ne ferait que confirmer la justesse de mes observations. Car si la volonté choisit le motif le plus faible en soi , ne faut-il pas de deux choses l'une , ou qu'elle le fasse sans raison déterminante et par elle-même , ou qu'elle y soit déterminée par quelque autre motif ?

Selon moi , un motif peut être bon ou mauvais , mais non fort ou faible en soi ; il ne l'est que par rapport à nous et suivant les circonstances. Je ne l'appelle fort , relativement à d'autres , que par cela même que , dans telle conjoncture donnée ou présente , il l'emporte sur eux et détermine notre choix. Dire qu'il n'est fort que du moment et parce que nous l'avons adopté , qu'il ne devient fort que par le fait même de l'élection , c'est mettre la charrue avant les bœufs ; c'est faire , pour ainsi dire , marcher à reculons le principe de causalité , c'est le renverser , l'anéantir. Quand l'âme , ou la volonté , est influencée ou sollicitée par divers motifs qui se combattent , on ne peut pas , à la vérité , savoir *à priori* lequel sera le plus fort et l'emportera sur les autres , parce qu'il est impossible de les mesurer ; d'autant plus que le même motif peut avoir une valeur très-différente chez les divers individus , selon la diversité de leur constitution physique , intellectuelle et morale , ainsi que de leur éducation et autres circonstances : mais que , de cela même que tel motif l'emporte sur tout autre , chez tel individu , ou que celui-

ci se détermine, comme on dit, par ce motif, qui pourra n'être en soi qu'une fort mauvaise raison, une opinion absurde, un faux préjugé, nous sommes très-bien fondés à conclure que ce motif est le plus fort pour ce même individu, dans le moment où il le détermine. On peut juger de ce motif déterminant, comme de toute autre cause, par ses effets. On n'en peut même pas juger autrement, lorsque cette cause existe simultanément avec plusieurs autres, surtout si quelques-unes de celles-ci sont inconnues ou tout à fait inaperçues : et l'on sait d'ailleurs que l'action d'une même cause efficiente varie avec les conditions internes et les circonstances dans lesquelles agit cette cause.

L'hypothèse que la volonté demeure libre sous l'influence de tout ce qui l'excite ou la détermine, a trouvé un partisan, un défenseur de plus dans l'abbé de Lamennais. Il combat assez vivement en faveur du libre arbitre ainsi conçu, comme on l'a déjà vu précédemment, en alléguant des raisons peu différentes, au fond, de celles que nous avons fait connaître, mais qui en diffèrent plus ou moins quant à la forme ou à l'expression ; ce qui tient à l'expression même ou à la forme de sa philosophie en général, quoique l'hypothèse elle-même n'en dérive point, qu'elle en soit indépendante ; si bien qu'on pourrait la rejeter sans porter la moindre atteinte à cette philosophie, que, du reste, nous n'avons nullement le dessein d'examiner : Dieu nous en garde !

Comme nous nous proposons de rapporter textuellement et presque en entier tous les passages relatifs à l'hypothèse dont il s'agit, afin de n'être pas soupçonné ou d'avoir voulu les affaiblir, ou de les avoir mal interprétés, nous en ferons un chapitre spécial, qui sera le suivant, et dans lequel on verra que notre auteur s'efforce d'établir que les motifs de nos actions dépendent de notre volonté, de même qu'il a soutenu, dans le précédent, que ces motifs ne sont pas des causes.

CHAPITRE VII.

Continuation du même sujet.

Dans sa discussion sur le libre arbitre , Lamennais ne considère , ou ne met en opposition que , d'une part , l'amour de Dieu , d'où dérive , dit-il , l'amour du Bien et l'amour du Vrai ; et , de l'autre part , l'amour de soi , ou plutôt les seuls penchans vicieux. Autant que possible , je me renfermerai dans ces limites , afin de lui répondre par des arguments *ad hominem*.

Il se présente ici trois cas tout différents , dont l'un tient comme le milieu , mais dans une étendue indéterminée et variable , entre les deux autres. Examinons ceux-ci d'abord , et supposons , d'un côté , un homme qui , profondément pénétré de l'amour de Dieu , déteste tout ce qui est mal , et qui en conséquence fait le bien ou le veut faire ; et , de l'autre côté , un être assez malheureux , assez dépravé , pour mépriser les sentiments , les opinions , les croyances du premier , et qui se livre volontairement à ses penchans instinctifs , dans lesquels il se complait.

On pourrait dire , jusqu'à certain point , de ce dernier , qu'il ne jouit pas même d'une simple liberté physique , puisque retenu par des liens , sinon purement matériels , du moins organiques ou instinctifs , il ne pourrait pas agir ou se comporter autrement qu'il le fait , si d'ailleurs on pouvait supposer sans contradiction qu'il le voulût (même qu'il *pût* le vouloir , dans la situation où nous l'avons placé , ce qui est précisément ce que je nie). Il serait comme un détenu qui se plairait dans sa prison et voudrait y rester , mais qui ne serait pas physiquement libre pour cela , puisqu'il ne lui serait pas permis d'en

sortir, si, déterminé par quelque motif, il le désirait. Il ferait ce qu'il voudrait actuellement, mais il y serait contraint.

Il n'en est pas de même du premier. Celui-ci jouit d'une entière liberté physique (non-seulement à proprement parler, ce qui est supposé dans tous les cas, mais encore dans le sens que nous donnons ici à ces mots); car aucun obstacle (organique) ou pour mieux dire, aucune cause, ni physique ni morale, étrangère à sa propre pensée, ne l'empêche ni ne le contraint de faire ce qu'il veut. Or, selon moi, il n'en est pas moins sous le joug d'une nécessité morale, c'est-à-dire que ce qu'il veut il le veut nécessairement, ou ne peut pas ne pas le vouloir. Libre physiquement, il pourrait faire le mal s'il le voulait; mais il serait également contradictoire, non-seulement qu'il le voulût, mais encore qu'il pût le vouloir (dans l'hypothèse, bien entendu, où nous ne pourrions pas vouloir sans motif déterminant). Ceci ne semblera qu'un paradoxe aux yeux de ceux qui confondent la liberté morale soit avec la liberté physique proprement dite, soit avec la volonté elle-même: pour moi, c'est une vérité incontestable. (Ce serait un paradoxe, ou plutôt alors une erreur manifeste, s'il était démontré que la volonté est absolue.)

Examinons maintenant le troisième cas. Il se présente chez un homme qui, avec un penchant vicieux, n'en a pas moins l'amour du bien, et qui en conséquence désire ou veut vaincre ce penchant. Ici, il y a lutte entre l'amour de Dieu, comme dit Lamennais, et l'amour de soi; entre la raison et le penchant instinctif. La raison combat le penchant, qui lui résiste, tout au moins comme une chose inerte, ou elle résiste au penchant, si l'on se représente celui-ci comme une force: ce qui revient au même; car en morale comme en physique, il n'y a aucune différence fondamentale entre la force et la résistance.

Supposons donc que la raison parvienne graduellement à vaincre le penchant instinctif, à user la chaîne, à lever l'obstacle, en quelque sorte matériel et extérieur par rapport à elle, qui l'embarrassait, qui s'opposait à son exercice, à sa ma-

nifestation ; il est certain que la liberté physique comme nous l'entendons ici , et par suite la facilité avec laquelle la volonté se soumettra à l'empire de la raison , deviendront de plus en plus grandes , et que cette sorte de liberté physique pourra devenir telle que le penchant , n'ayant plus alors aucune influence sur la volonté , sera comme s'il n'était pas , en sorte que la raison pourra s'exercer sans le moindre obstacle , ce qui nous ramènera au premier des trois cas que nous avons discutés. Mais il paraît évident que la liberté morale , si elle existe , doit rester la même dans tous les cas possibles , et qu'elle ne peut pas être susceptible d'une infinité de degrés , comme le pense Lamennais , qui me paraît la confondre avec cette espèce de liberté physique dont nous venons de parler , lorsqu'il dit : « Conservée ou recouvrée , la liberté , ce premier des biens , est , comme tous les autres , le fruit du travail et le prix du combat. » (Tome II , p. 414.) Non , ce n'est point la liberté morale qui est le fruit du travail , c'est l'absence , sinon totale , au moins partielle , des obstacles qui nous empêchaient de nous soumettre aux lois de la raison , c'est la possibilité plus ou moins grande de nous y conformer. Quant à la lutte elle-même , si l'on met à part la volonté même de lutter , laquelle est , comme toute autre , déterminée (nécessairement ou librement) par un motif quelconque , aussi longtemps qu'elle dure , que la volonté est on paraît être dominée tout à la fois et par la raison et par le penchant , ou du moins , tant qu'il n'y a point détermination , il n'y a pas non plus , à proprement parler , liberté morale , d'autant que la détermination seule , ou la volonté en tant qu'elle se détermine , peut être dite ou nécessaire ou libre.

Lamennais veut , comme beaucoup d'autres métaphysiciens , nous l'avons déjà dit , que la volonté ne saurait être déterminée sans motif , ou se manifester sans une raison déterminante , qui la fasse passer (selon lui du moins , comme selon moi) de la puissance à l'acte ; mais qu'elle n'en reste pas moins libre. Or il est évident que ces deux propositions sont inconciliables entre elles : car , pourvu qu'on se renferme dans

la question de savoir si telle détermination actuelle est libre ou non, et c'est à quoi se réduit toute la question du libre arbitre, on verra clairement, qu'à moins de tourner dans un cercle logique ou de remonter une chaîne infinie de déterminations volontaires et de raisons déterminantes, il faut absolument de deux choses l'une, ou un premier motif déterminant, et véritablement cause, ou une première détermination sans motif, c'est-à-dire, ou la nécessité, ou la liberté absolue.

Pendant « les motifs qui déterminent la volonté, dit Lamennais, sont libres eux-mêmes, sans quoi la volonté ne le serait pas, et la liberté ne serait qu'une chimère. »

Mais comment les motifs sont-ils libres? C'est, sans doute, ou que nous les construisons librement nous-mêmes, comme on l'a dit, ou que, indépendants de notre volonté, nous les acceptons librement comme tels. Si nous faisons nous-mêmes le motif qui nous détermine à vouloir, et si, en conséquence, il dépend lui-même de notre volonté, on ne peut plus soutenir, sans contradiction, que la volonté ne peut pas se déterminer, que l'âme ne peut pas vouloir d'abord sans motif. Si le motif qui la détermine est indépendant de la volonté et que nous l'adoptons librement, il est clair que, n'étant pas nécessaire à vouloir par ce même motif, nous pourrions également le rejeter. Or, par hypothèse, nous ne pouvons le rejeter volontairement qu'à cette condition, que notre volonté y sera déterminée par un motif encore, qui évidemment ne saurait être le même que celui qui nous sollicite soit à l'accepter, soit à vouloir d'après ce motif. Notre volonté sera donc sollicitée par des motifs opposés entre lesquels nous aurons à faire un choix, c'est-à-dire que nous aurons à nous déterminer volontairement pour l'un ou pour l'autre, ce qui supposera un autre motif encore, dont l'adoption volontaire en supposera un autre; et ainsi de suite à l'infini. Cela se conçoit-il, et ne serions-nous pas ramenés par là à reconnaître que la volonté, si elle est libre, pourrait se déterminer par elle-même, qu'elle n'aurait pas besoin de motif pour passer de la puissance à l'acte, pour se manifester dans un acte quelconque? N'est-ce

pas en cela, encore une fois, que consisterait la véritable liberté, surtout si elle était une *faculté* de l'âme, et me suis-je trompé lorsque j'ai dit que cette faculté, réelle ou imaginaire, ne saurait être que *le pouvoir* qu'il faudrait attribuer à l'âme, *de vouloir sans motif*? Nous pourrions dire, en d'autres termes et plus brièvement, qu'elle n'est rien de plus ni de moins qu'une *volonté absolue*.

Si l'on peut en donner une autre définition, qu'on le fasse; et je suis certain que les mêmes difficultés se représenteront, quoique peut-être sous d'autres formes: si on ne le peut pas et qu'on ne veuille pas accepter la nôtre, il faudra dire que c'est quelque chose d'indéfinissable, aussi indéfinissable qu'incompréhensible, comme l'avouent quelques-uns de leurs partisans. Et il ne servirait de rien de répéter jusqu'à satiété, comme on l'a fait jusqu'ici, que le choix, que la détermination volontaire est libre; puisque c'est cela précisément, et cela seul, qu'il s'agirait de démontrer. Il ne faut pas non plus admettre *a priori* que la liberté n'est pas une chimère, que la volonté est libre, quoique déterminée par des motifs, pour conclure de là à la liberté du choix et des motifs eux-mêmes. Cette méthode est celle de Lamennais, ou très-peu s'en faut.

Après ces observations générales et préliminaires, examinons sa doctrine en détail, et d'abord jetons un coup d'œil rapide sur son système philosophique ou sur les principes qui lui servent de base.

Selon lui, chacune des substances dont se compose ce vaste univers est une communication, une participation de la substance de Dieu, dont elle ne diffère que par ses limites; et cela est vrai des corps, bruts ou organisés, comme de la substance pensante.

Ce sont ces limites qui constituent la matière (d'où il suit que la substance qui pense est matérielle).

La matière n'est donc pas la substance des corps, elle n'est que la limite de leurs propriétés. Celles-ci ne sont que les idées mêmes de Dieu, réalisées hors de lui par ce qui les limite, par

la matière. De façon que , si deux corps se combinent chimiquement , et qu'il en résulte , dans le composé , comme cela arrive d'ordinaire , des propriétés différentes de celles des composants , ces dernières retournent à l'état d'idées , tandis que de nouvelles idées se trouvent réalisées dans le corps mixte.

Chez l'homme , les propriétés intellectuelles et celles de l'organisme sont réunies dans la même substance : les premières dépendent des secondes quant à leur développement et à leur degré de perfection. L'être pensant n'est individualisé que par l'organisme (et par conséquent , la personnalité , le *moi* individuel s'évanouit à la dissolution du corps).

Il y a dans toute substance trois propriétés fondamentales , qui ne sont qu'une communication , sous des conditions diverses , des trois attributs divins , ou , comme dit Lamennais , des trois propriétés de la substance de Dieu , c'est-à-dire de la Puissance , de l'Intelligence et de l'Amour qui unit les deux premières. — Dans les corps bruts , la *force* répond à la puissance ; la *forme* , ou ce qui constitue leur nature (leurs propriétés essentielles par conséquent) , répond à l'intelligence ; et l'*attraction* , à l'amour : l'attraction unissant la force à la forme (ainsi que les parties matérielles entre elles , les corps entre eux).

— Dans les animaux , c'est l'*instinct* qui répond à l'intelligence , et la *vie* à l'amour. — La force , dans l'homme (et pourquoi pas le pouvoir , ou la puissance) , l'intelligence et l'amour , sont une communication directe des mêmes propriétés en Dieu , et n'en diffèrent que par leurs limites.

De même qu'en Dieu , la Puissance , l'Intelligence et l'Amour sont personnifiés , conçus comme des êtres réels , sous les noms de Père , de Fils et d'Esprit ; de même , dans les corps bruts et les corps organisés , la force peut être représentée par l'*électricité* , qui en est le principe et qu'elle suppose toujours ; la forme et l'instinct , par la *lumière* , considérée en elle-même (indépendamment du phénomène de la clarté) ; et l'attraction ou la vie , par le *calorique* , qui ne diffère pas radicalement de l'attraction , et qui est le principe de vie.

L'électricité , la lumière et le calorique ne sont pas trois être

distincts, mais trois propriétés différentes d'un même fluide impondérable, de l'éther, qui d'abord existait seul dans l'univers matériel.

Ce que je viens de rapporter du système philosophique de Lamennais, qu'il a développé dans quatre gros volumes, est plus que suffisant pour l'intelligence de ce qui suit. Écoutons maintenant l'auteur lui-même, en ce qui regarde la liberté.

Comme dans l'objet qui nous occupe nous n'avons à considérer que l'être pensant, nous nous dispenserons de transcrire un plus long passage, qui se réduit, pour nous, à ceci :

« La force (intellectuelle) est une communication de la puissance du Père.

« La force est inséparable de la substance.

« De leur union résulte le moi actif, ou la volonté.

« La force est spontanée : elle dépend d'un principe interne qui par sa vertu propre la détermine immédiatement à l'action.

« Ce principe est le moi actif, ou la volonté.

« Ce qui détermine la force, c'est l'intelligence et l'amour.

« Ce qui détermine le moi actif, ou la volonté, c'est l'intelligence et l'amour.

« Le moi actif, ou la volonté, c'est-à-dire la substance à laquelle la force, l'intelligence et l'amour sont simultanément inhérents, détermine l'action de cette force, sous la double influence de l'amour et de l'intelligence, et cet acte premier de la substance ou de l'être complet est la volonté (ou plutôt l'acte volontaire).

« L'intelligence détermine la volonté, et l'amour l'excite.

« La liberté n'est qu'une volonté éclairée, ou intelligente. »
(Voir tom. II, p. 317, 318, 322, 325.)

Si nous voulions interpréter ces citations de la manière la plus favorable à Lamennais, en faisant disparaître les contradictions qu'elles présentent, du moins en apparence ou dans les termes, nous dirions simplement que :

La force est spontanée, et n'a besoin pour se manifester

que d'un principe interne ; ce principe est le moi actif, ou la volonté ; mais la volonté elle-même, pour se manifester, ou passer de la puissance à l'acte, doit y être déterminée par l'intelligence et excitée par l'amour : enfin, un acte libre est un acte de la volonté déterminé par un motif émané de l'intelligence.

Avant d'aller plus loin, je dois faire observer que la distinction que fait Lamennais entre ce qui détermine la volonté et ce qui l'excite est inutile, ou sans objet, non en morale, tant s'en faut, mais en ce qui concerne la question de savoir si la volonté se manifeste ou librement, ou nécessairement. Cette distinction revient à peu près à celle que font d'autres philosophes entre les *motifs* (raisonnés) et les simples *mobiles*, tels que l'amour de soi, les penchants instinctifs (qui excitent la volonté tout aussi bien que l'amour de Dieu). Dans mon opinion, et les mobiles et les motifs agissent également comme des causes, les unes aveugles, si l'on veut, les autres non, ce qui ne leur ôte pas, du moins évidemment, leur caractère de nécessité. Les uns et les autres, en effet, exercent incontestablement sur la volonté une influence quelconque. Or une influence qui ne serait pas causante, ne serait absolument rien qu'un mot vide de sens. Leurs effets, quels qu'ils soient, sont donc infaillibles. Si les motifs (raisonnables ou raisonnés) et les mobiles concourent au même but, ils entraîneront nécessairement la volonté du côté de la raison, avec plus d'énergie ou plus de vitesse, mais non pas *plus nécessairement* toutefois que dans tous les autres cas. S'ils sont opposés, il pourra arriver que leurs effets seront, en quelque sorte, neutralisés l'un par l'autre, et demeureront ainsi sans résultat apparent, de façon que l'esprit restera lui-même en suspens, ce qui empêchera la volonté de se manifester. Mais il est presque impossible que pendant le temps de cette suspension, ou de cette hésitation, de nouveaux motifs, émanés, sinon de la seule raison, du moins de l'intelligence en général (qui est sujette à beaucoup d'erreurs), ne viennent pas s'ajouter aux premiers : soit pour les corroborer, ce qui entraînera définitivement la volonté du côté de la

raison (ou de l'intelligence) ; soit pour les affaiblir, auquel cas ils concourront avec le mobile pour incliner la volonté dans le sens contraire. Voilà comment il me semble, comment je conçois que les choses se passent. En tout cas, il n'y a point d'intermédiaire possible entre cette hypothèse et celle d'une liberté absolue.

Mais reprenons notre texte en détail pour l'analyser.

I. — *La force est inséparable de la substance.* Rien n'est plus certain ; mais on en peut dire autant de toutes les propriétés ou facultés, quelles qu'elles soient ; et si on ne l'énonce pas toujours, cela est toujours sous-entendu. Ainsi, quand on dit que le moi actif est la force unie à la substance, on ne dit rien de plus en effet que si l'on faisait tout simplement consister ce moi dans la force. Il est donc inutile, en parlant de telle ou telle propriété et de ce qui la caractérise, ou de ce qu'elle caractérise elle-même, de faire mention de la substance ; d'autant plus que dans le système de Lamennais, la substance est la même partout, c'est-à-dire qu'il n'y en a qu'une, infinie en Dieu, limitée dans les êtres qui sont hors de lui ; et que les propriétés intellectuelles sont réunies, avec celles de l'organisme, dans la même et identique substance (ce qui, du reste, pour le dire en passant, ne serait que mieux comprendre comment les unes et les autres peuvent agir sur la même volonté). Mais si la volonté, ou le moi actif, est le principe qui détermine l'action de cette force, ou qui la détermine immédiatement à l'action, comment la volonté ne diffère-t-elle point de cette force ? Si la première de ces facultés, d'ailleurs, n'est, tout comme l'autre, séparable de la substance que par abstraction, il serait très-absurde de soutenir : d'une part, que la volonté considérée par abstraction, ou comme simple *faculté*, est la *substance* unie à la force ; et d'une autre part, que cette force unie à la substance, est le principe qui détermine l'action de cette même force.

Je ne vois pas du tout pourquoi, lorsqu'il s'agit de l'être intelligent, Lamennais, qui conserve les mots, les noms mêmes d'intelligence et d'amour, abandonne celui de puissance (qu'il

aurait pu du moins remplacer par celui de *pouvoir*), et lui substitue le mot *force*, qui est très-équivoque ici. En effet, si on le prenait selon sa signification propre, ou dans le sens qu'on lui donne en physique, la volonté serait bien elle-même une force, puisqu'elle peut, ou que, par elle, l'âme peut mouvoir le corps.

Mais, d'abord, considérée comme faculté intellectuelle, ou en tant qu'elle se manifeste dans l'attention ou la réflexion, elle diffère totalement de la force proprement dite. Ensuite, si l'on fait le mot *force* synonyme de puissance, de pouvoir, et il le faut bien, puisque dans l'homme la force ne diffère que par la limite de la puissance de Dieu, il est certain qu'elle est tout autre chose que la volonté; d'autant qu'on ne *veut* pas actuellement tout ce que l'on *peut* (Dieu même est probablement dans ce cas), et qu'on ne *peut* pas toujours ce que l'on *veut*.

Cependant la volonté peut être considérée comme le principe du pouvoir (ou de la force ainsi comprise), en ce sens que c'est par elle qu'il se manifeste. Toujours est-il que ce sont là deux facultés, deux choses toutes différentes.

Le pouvoir, en tout cas, suppose, ou implique la volonté; voici comment.

Le mot *pouvoir* est quelquefois synonyme du mot *possibilité*, et ce n'est point dans cette acception que nous le prenons ici. Un corps élevé au-dessus de la surface du globe et qu'aucun obstacle n'empêche de s'y précipiter, ou ne retient, a la *possibilité* de tomber, comme il tend à le faire, en vertu d'un principe interne, de sa pesanteur : mais comme il n'a pas celle de faire le contraire, que cela n'est pas facultatif, il n'a donc pas, à proprement parler, la faculté, le pouvoir de tomber. Le pouvoir, considéré comme faculté, comme puissance, ne peut exister que chez des êtres doués de volonté. Dans ce sens, pour qu'on ait le *pouvoir* de faire une chose, il faut avoir aussi celui de s'en abstenir, il faut que cela soit facultatif. Et maintenant, pour que ce pouvoir lui-même puisse s'exercer librement, c'est-à-dire sans obstacle et sans contrainte, il faut

avoir, non-seulement la *possibilité* d'agir en vertu de cette faculté intrinsèque, comme on le veut actuellement, mais encore celle de ne pas agir ou d'agir d'une manière toute contraire, bien qu'on ne le veuille pas. C'est dans cette double possibilité (qui suppose toujours puissance et volonté) que consiste la liberté physique.

Quant à la liberté morale, c'est autre chose encore. Voyons d'abord la définition qu'en donne Lamennais.

II. — C'est, dit-il, *une volonté éclairée, ou intelligente.*

Cette définition, dans les termes, ou quant à l'expression, n'est pas rigoureusement exacte. La volonté (qui, comme nous l'avons vu, n'est pas la *substance* unie à la force) peut bien être *déterminée*, mais non *éclairée*, ou *intelligente*; parce qu'elle n'est point un être, mais une simple faculté, comme l'intelligence elle-même; et que ces deux facultés existent toujours simultanément dans la substance pensante. Celle-ci peut, d'ailleurs, être plus ou moins éclairée sans rien vouloir, ou vouloir, dans certaines circonstances, nous le croyons du moins, sans être aucunement éclairée par l'intelligence (relativement à l'objet voulu). Mais ne disputons pas sur des mots. Je suppose, je crois en effet, que l'auteur veut dire simplement, qu'un acte libre est un acte de la volonté en tant qu'elle est déterminée par un motif émané de l'intelligence. Eh bien, cette définition, par laquelle la question du libre arbitre se trouverait tranchée, ou résolue à *priori*, est complètement fausse ou tout à fait insignifiante; et, par le fait, la question reste tout entière. Car il s'agit précisément de savoir si la volonté, déterminée par un motif ou par n'importe quoi, l'est *nécessairement* et en vertu de ce motif ou de toute autre chose; ou bien si, ce motif ne lui imposant aucune nécessité, elle peut se déterminer *par elle-même*, soit *conformément*, soit *contrairement* à ce motif, comme s'il n'existait pas; auquel cas elle serait libre absolument. La définition de Lamennais ne prouve qu'une chose, à mon avis: c'est l'impossibilité où il se trouve de démontrer l'existence de la liberté, ou de la conci-

lier, ce qui est impossible, en effet, avec l'hypothèse, que la volonté ne peut se manifester dans un acte, sans y être déterminée par un motif quelconque, ainsi qu'il l'admet, qu'il le soutient. Or :

III. — « Cela posé, comment conçoit-on que la volonté soit libre ? » (page 325.)

« La privation de tout motif perçu par l'intelligence, dit-il, exclut la liberté, et c'est l'état de l'être organique. La liberté, en effet, qui implique un choix, implique des motifs, implique l'intelligence ; conséquemment là où elle n'est pas, tout est nécessité. » (page 328.)

Où il y a absence de motifs perçus, il y a nécessité ; mais on ne peut pas, sans pétition de principe, en conclure, comme on le fait un peu plus bas, que dans le cas contraire il y a liberté.

La liberté impliquerait certainement un choix ; mais le choix implique-t-il la liberté ? C'est précisément la question.

On ne peut pas dire que la liberté implique des motifs (comme on le dit de la simple volonté, que celle-ci soit libre ou non) : tant s'en faut ; car si je me détermine *librement*, si mon choix est *libre*, cela suppose que je pourrais, sans motif, choisir, ou vouloir, le contraire de ce que je veux en conformité, sinon en vertu, du motif qui me détermine.

On ne pourrait plus affirmer d'ailleurs que la volonté même ne saurait se déterminer sans motif, si l'on ne comprenait sous cette dénomination que les seuls motifs raisonnés, ou raisonnables, émanés de l'intelligence ; il serait trop absurde de soutenir que c'est par de tels motifs qu'on s'abandonne volontairement au vice, à toutes sortes d'actions mauvaises ou extravagantes.

La volonté, dit-on, ne peut pas se déterminer sans motif ; et cela posé, comment conçoit-on que la volonté soit libre ? Rien de plus aisé pour Lamennais. La liberté, si elle existe, implique un choix ; or (par supposition), le choix est libre ; donc la liberté existe. La volonté implique des motifs, la liberté

implique la volonté ; donc la liberté implique des motifs : donc la volonté est libre. Puissante logique !

IV. — « Il y a donc dans l'homme , à raison de sa double nature , deux principes actifs , l'un libre , l'autre nécessité.

« Dans quels rapports subsistent-ils ensemble ? et quelle influence exercent-ils l'un sur l'autre ?

« Suivant les lois de l'ordre , le principe actif organique doit être subordonné au principe actif intelligent ; en d'autres termes , l'amour du vrai , du bien , ou l'amour de Dieu , doit dominer l'amour individuel ou sensitif. Mais par une suite inévitable de l'imperfection native , l'amour sensitif ou individuel prévaut fréquemment sur l'amour intelligent , ou l'amour de Dieu ; et comme sa puissance comparative croît à mesure qu'il prévaut , un des effets de cette prédominance , qui constitue le mal moral , est d'affaiblir la liberté. » (page 328.)

Il résulte évidemment de ce passage , que l'amour sensitif exerce une influence sur la volonté , aussi bien que l'amour de Dieu (et toute influence est cause ou n'est rien du tout) , et puisque , dans le cas dont il s'agit , l'amour sensitif prévaut sur l'amour intelligent , nous devons en conclure que son influence , ou sa *puissance* , est plus considérable. Car nous ne pouvons juger des causes , des causes métaphysiques ou morales surtout , que par leurs effets , lorsque ceux-ci nous sont connus. Or , si nous cédon^s volontairement à l'une ou à l'autre de ces influences ou de ces puissances , ou nous le voulons librement ou nous le voulons nécessairement : il n'y a pas de milieu. Dans toute détermination *actuelle* , ou la volonté est entièrement libre , ou elle ne l'est pas du tout ; et , comme nous l'avons dit , ou la liberté n'existe pas , ou elle existe pleine et entière ; ce qui supposerait , encore une fois , qu'elle peut se déterminer par elle-même , indépendamment de tout fait antérieur.

La liberté ne peut pas ou se fortifier , ou s'affaiblir à la longue , par la prédominance habituelle d'une influence sur l'autre ; elle n'est pas (comme la volonté l'est dans son degré d'énergie)

susceptible de plus et de moins. Ce qui l'est, c'est la possibilité ou la facilité de se conformer aux lois de la raison, et ce n'est point là, quoi qu'en dise Lamennais, ce qui constitue la liberté. D'autant que cette facilité plus ou moins grande est indépendante même de la volonté, et que là où la volonté n'entre pour rien, il ne saurait être question de liberté. Si nos déterminations étaient nécessaires, nous céderions plus ou moins promptement, plus ou moins facilement à la puissance qui nous domine, mais non pas pour cela plus ou moins nécessairement; et il en sera de même si nos déterminations sont libres. Ni la liberté, si elle existe, ni la nécessité, qui lui est opposée, ne sont susceptibles de différents degrés.

V. — « Les deux principes actifs se combattent donc incessamment, chacun s'efforçant, pour ainsi parler, de s'asservir l'autre; et l'être dans lequel ils sont unis étant dès lors simultanément attiré en des sens opposés, la volonté tend à se partager. » (p. 328.)

— Je demande si l'amour de Dieu et l'amour sensitif ne nous sont pas ici présentés comme de véritables causes, tendant, non à partager la volonté, qui est indivisible, mais à la déterminer inégalement en deux sens contraires. Ce qui paraît certain, c'est que les choses se passent comme s'il en était ainsi. L'observation le prouve, et nous devrions nous arrêter là; car il serait impossible, en effet, d'aller plus loin sans entrer aussitôt dans le champ des conjectures. On peut bien *supposer* que, quand même l'amour de soi prévaudrait sur l'amour de Dieu, nous serions libres néanmoins de vouloir ne pas lui céder: mais cela n'est pas aussi facile à démontrer qu'à supposer. En tout cas, je défie qu'on puisse soutenir cette thèse, sans admettre en même temps une volonté, une liberté absolue. Or une telle faculté serait aussi indémontrable qu'incompréhensible. Je dois seulement faire observer encore, que, si elle est imaginaire ou chimérique, du moins elle n'a, ou peut n'avoir rien de contradictoire en soi, et que par conséquent son existence n'est pas absolument impossible. On

n'en peut pas dire autant des autres hypothèses , excepté de celle qui lui est diamétralement opposée.

VI. — « Mais ces deux amours qui l'attirent en sens contraires , appartenant à deux natures diverses , ne sauraient réciproquement changer ces natures ; en d'autres termes , de même que l'amour intelligent , lorsqu'il domine , n'ôte point au principe organique son caractère de nécessité , ainsi l'amour organique , lorsqu'il prévaut , n'ôte point au principe actif intelligent son caractère de liberté. La volonté peut devenir de plus en plus faible , mais tant qu'elle est excitée par l'amour supérieur elle est libre , et jamais cet amour ne s'éteint entièrement dans l'homme , parce que l'homme n'est jamais entièrement privé de l'influx divin... » (p. 329.)

— Comment Lamennais ne s'aperçoit-il pas qu'il ne fait toujours que résoudre la question par la question ? Non , certes , l'amour organique , lorsqu'il prévaut , n'ôterait point au principe intelligent son caractère de liberté , s'il avait ce caractère : mais c'est ce qu'il faudrait prouver d'abord. Que prétend-on d'ailleurs quand on dit que la nature organique a un caractère de nécessité , et la nature intelligente un caractère de liberté ? Comme nous n'avons à considérer ici ces deux natures que dans leurs rapports avec la volonté ; qu'il n'y a qu'une seule volonté dans l'homme , et que tout se réduit à savoir si cette volonté est nécessitée ou libre dans ses actes , pourrait-on dire qu'elle est libre en tant qu'elle appartient à l'une des deux natures , et non libre en tant qu'elle appartient à l'autre ? Cela serait d'une impossibilité et d'une absurdité palpable. Les choses examinées de bien près , il est évident que , s'il y a nécessité d'une part , il est impossible , par là même , qu'il y ait liberté de l'autre.

La volonté , libre ou non , diffère sans doute en intensité , en énergie , d'un individu à l'autre , et peut , avec le temps , devenir plus forte ou plus faible chez le même individu. Mais si , à tel moment donné , elle est faible pour le bien , elle le sera de même pour le mal ; si elle est forte pour le mal , elle sera

forte aussi pour le bien. Tout dépendra des raisons déterminantes, et des conditions internes, ou de la nature intime des êtres modifiée par les différentes circonstances où ils se trouveront placés. Or tout cela paraît exclure une volonté absolue, et par conséquent, la liberté elle-même, qui, en tout cas, ne peut pas avoir, comme la volonté, différents degrés d'énergie, d'intensité, qui, en un mot, n'est pas susceptible de plus et de moins. D'ailleurs, si la volonté est libre, indépendante de tout fait antérieur, que signifient ces mots : l'amour de soi prévaut fréquemment sur l'amour de Dieu ? Comment concilier des choses aussi manifestement contradictoires ?

VII. — « Le pouvoir de choisir est renfermé entre deux termes extrêmes qui l'excluent seuls, et l'excluent également, savoir, l'amour supérieur à un degré infini, lequel, impliquant un motif absolu, implique une intelligence infinie aussi ; et la privation totale de cet amour, qui constitue la mort spirituelle. Entre ces deux termes, il y a liberté, mais à des degrés divers infinis en nombre. Plus l'amour supérieur est énergique, plus la liberté est grande, ou plus l'être intelligent a de facilité pour vouloir selon sa nature ; en un mot, l'homme est d'autant plus libre que l'effusion de l'Esprit divin est plus abondante en lui. Sous l'empire exclusif de l'amour organique, il serait soumis, dans une sphère plus haute, à la même fatalité que l'animal. » (p. 332.)

— Certes, je ne nierai point que nous avons plus ou moins de facilité pour *vouloir* selon notre nature, en tant qu'êtres raisonnables, ou, en d'autres termes (car ce sont là des idées identiques sous des expressions différentes), que la raison a plus ou moins d'empire sur la volonté, et par suite, plus ou moins de force pour combattre le penchant instinctif, qui exerce sur la volonté une action contraire. Interprétée de toute autre manière, la proposition n'aurait aucun sens. Mais comment la liberté pourrait-elle consister dans cette facilité ou lui être proportionnelle ? Supposons que deux individus aient, l'un beaucoup, l'autre très-peu de facilité, pour vouloir selon

la raison; en d'autres termes, que l'un ait beaucoup de raison, et que l'autre en ait très-peu. Si leurs déterminations volontaires, et par suite leurs actions, répondent elles-mêmes, ou sont proportionnelles à cette facilité plus ou moins grande, comment sont-ils libres l'un et l'autre? Si, au contraire, le premier, malgré l'avantage dont il jouit, peut vouloir contrairement à la raison, et l'autre, vouloir en conformité de cette raison, qu'il n'a pas, ou qu'il n'a qu'à un moindre degré, comment ne sont-ils pas également libres?

Lamennais semble supposer que nous n'avons jamais à choisir qu'entre le bien et le mal, entre les sollicitations de la *raison* (je ne dis pas de l'intelligence en général, qui est sujette à bien des aberrations, dont il ne tient point compte) et celles des penchants, eu tant que *vicieux*. Si donc nous voulons découvrir le côté faible de son assertion en ce qui regarde le *degré* de liberté, nous devons commencer par éliminer cette supposition, qui est très-fausse, et considérer les choses d'une manière plus générale ou moins restreinte. Concevons, par exemple, que nous ayons à choisir soit entre deux partis *également* raisonnables, mais entre lesquels il faille opter, à moins de ne prendre ni l'un ni l'autre; soit entre des choses qui n'aient même rien à démêler avec la raison, telles que seraient deux plaisirs quelconques, deux choses agréables pour nous, ou jugées telles d'après les idées vraies ou fausses que nous en aurions, ou bien encore deux souffrances, dont nous ne pourrions éviter l'une qu'à la condition de subir l'autre. Dans ces différents cas et dans mille autres semblables où nous nous trouvons chaque jour, sommes-nous moralement libres, ainsi qu'on l'admet, qu'on le suppose? Or, si nous le sommes, comment prouvera-t-on que nous ne le sommes pas entièrement; que nous ne pouvons l'être qu'à tel ou tel degré, et que cela dépend de la facilité plus ou moins grande que nous avons de nous conformer à la raison, de vouloir selon notre nature?

A certains égards, la liberté dont parle ici Lamennais, ressemble assez à la liberté physique, qui seule est susceptible

de plus et de moins, et qui consiste en effet dans la possibilité ou la facilité plus ou moins grande, non, à la vérité, de vouloir ou pour vouloir, mais de faire ce que l'on veut. En tout cas, des forces (fussent-elles purement morales) qui, dans certaines circonstances, nous ôteraient, en tout ou en partie, la possibilité de faire un choix, ou, en d'autres termes, qui empêcheraient, jusqu'à certain point, l'exercice de la volonté, et par suite du pouvoir intrinsèque, ou de la faculté de choisir : d'une part, ne nous priveraient pas pour cela de cette faculté même, et d'une autre part, ne porteraient pas la moindre atteinte à la liberté morale, qui ne consiste point d'ailleurs dans cette faculté, dans ce pouvoir de choisir, de se déterminer pour une chose ou pour l'autre. Si cette liberté existe, le choix reste toujours moralement libre; quoique en puissance seulement, si un défaut de liberté physique rend son exécution ou sa manifestation impossible. Dans tous les cas, soit dit en passant, le choix n'est pas plus ou moins libre, suivant qu'il se forme avec plus ou moins de facilité et de promptitude, ce qui ne dépend pas, au surplus, de la facilité plus ou moins grande de vouloir selon la raison. Toutes ces choses en elles-mêmes sont très-distinctes.

Mais voici qui est plus positif et plus fort. Après avoir dit que la volonté est déterminée par l'intelligence, et l'avoir mise ainsi sous l'influence de cette dernière faculté, Lamennais, tournant dans un cercle, soutient la thèse inverse, pour prouver que les motifs déterminants qui émanent de l'intelligence, sont eux-mêmes volontaires, et *par conséquent* libres (la volonté étant considérée comme libre, à priori, ou sans démonstration).

VIII. — « L'intelligence active est soumise à l'influence immédiate de la volonté....

« L'action de la volonté sur l'intelligence est de deux sortes, car elle la développe et la règle....

« L'acte fondamental de ce développement est l'attention. Or l'attention n'est autre chose que la force intellectuelle actuellement exécutée et dirigée par la volonté....

« La volonté ne développe pas seulement, elle règle encore l'intelligence, car c'est par elle que l'esprit accorde, suspend ou refuse son acquiescement.... »

« L'acquiescement ou la croyance est un acte complexe. Il suppose premièrement la connaissance, sans quoi il impliquerait contradiction. Mais la connaissance seule, purement passive, n'est ni ne peut être un acte de l'être intelligent. Il y a donc dans l'acquiescement quelque chose de plus que la simple connaissance, quelque chose de propre à l'être qui acquiesce, et qui exerce en acquiesçant son activité personnelle. Or la puissance active de l'être intelligent n'est autre que la volonté. La volonté et l'intelligence concourent donc simultanément à l'acte d'acquiescement, à l'acte de croyance, elles en forment les éléments nécessaires et constitutifs. D'où il suit, en premier lieu, que l'acquiescement est libre, ou la volonté elle-même ne le serait pas, et c'est ce qui le distingue de la conception exclusivement relative à l'intelligence, et qui, n'étant qu'une pure vision intellectuelle, échappe par là même à la volonté, laquelle ne peut pas faire que l'esprit ne voie pas ce qu'il voit actuellement, ou voie ce qu'actuellement il ne voit pas..... Mais si l'être intelligent ne peut ni ne pas voir ce qu'il voit, ni voir ce qu'il ne voit pas, il peut toujours donner, suspendre, ou refuser son acquiescement à toute perception, toute pensée dont il a passivement la conscience actuelle, c'est-à-dire que, sans égard à l'impression qu'elle produit sur son intelligence individuelle, il peut l'affirmer, l'admettre comme vraie, si elle est conforme à la raison universelle, et, si elle y est opposée, la rejeter comme fausse. Ce n'est même qu'à l'aide de cette puissance, principe de sa liberté, qu'il lui est possible d'éviter l'erreur dans laquelle l'entraîneraient invinciblement toutes ses conceptions erronées ou imparfaites, s'il n'avait pas le pouvoir de refuser ou de suspendre son acquiescement. Ainsi la croyance est libre, en vertu même du principe qui rend l'être intelligent capable de vérité; et nier la liberté de la croyance, c'est nier radicalement l'intelligence même. » (P. 337, 338, 339, 340.)

— Ce raisonnement est peut-être fort beau ; mais, n'en déplaît à l'auteur, vu qu'il ne me semble pas bon, j'y refuserai mon acquiescement : et si c'est volontairement que je le fais, ce dont je ne suis pas très-certain, à coup sûr ce n'est pas librement : car je sens fort bien qu'au moment où je parle, supposé que je *veuille* ne pas croire à la validité de cette argumentation, il me serait absolument impossible de *vouloir* actuellement le contraire ; aussi impossible que de m'élever et rester suspendu dans les airs, contrairement à la pesanteur terrestre. Je me bornerai du reste à faire ici, ou plutôt hasarder une simple réflexion.

Lorsqu'une proposition paraît vraie, et que néanmoins il y a quelque raison de croire qu'au fond elle ne l'est pas (et ce n'est pas la volonté, c'est l'intelligence seule qui peut en juger ; en sorte que les erreurs de l'intelligence ne peuvent être rectifiées que par elle-même), il doit arriver, me paraît-il, l'une de ces trois choses : ou que l'esprit demeurera en suspens ; ou qu'il donnera, ou qu'il refusera, *implicitement*, son acquiescement à cette proposition ; je veux dire que, bon gré, mal gré, il la regardera ou comme vraie, ou comme fausse, ou comme douteuse. Or il me semble que c'est en cela que consiste la croyance ; et je ne pense pas que la volonté y entre pour rien, quelle que soit d'ailleurs l'attention volontaire que nous ayons portée sur cette proposition, ou avec laquelle nous l'ayons examinée. Cela n'empêche pas que nous ne puissions *explicitement* lui donner ou lui refuser à volonté notre acquiescement, c'est-à-dire affirmer qu'elle est vraie ou nier formellement qu'elle le soit, si nous avons quelque motif pour en agir ainsi.

Mais, supposé même que la croyance, ou l'acquiescement implicite, dépende de notre volonté, on n'en pourra rien inférer en faveur de la liberté morale, puisque au contraire c'est d'après l'assertion *a priori* que la volonté est libre, qu'on en conclut que l'acquiescement et la croyance le sont aussi.

Passons à un second point. Il s'agit de savoir si l'amour de Dieu est libre.

IX. — « Avant toute action propre à l'être, il s'aime invinciblement, et cet amour natif, invariable, se manifeste dans ses rapports avec les objets extérieurs, par une multitude de penchants ou d'attraits indéléborés. En harmonie avec chaque nature spécifique, il constitue radicalement la vie et l'unité de la vie. Cet amour est ce qu'il est, on ne peut rien sur lui, pas plus que sur l'entendement et tout ce qu'il renferme, pas plus que sur aucun fait premier de l'existence. Il échappe à toutes les puissances de l'être.

« Mais il existe un autre amour très-réellement actif, puisqu'il implique un consentement, un mouvement volontaire. Sollicitée par deux attraits, la volonté suit l'un et résiste à l'autre. On aime et l'on veut aimer, on aime parce qu'on veut aimer, et cet acte par lequel l'être se porte volontairement vers l'objet auquel il aspire à s'unir, est proprement l'acte d'amour. Il est libre comme l'acte de croyance, avec lequel il a une liaison intime, nécessaire; et comme l'acte de croyance est indépendant de la conception individuelle, l'acte d'amour est indépendant du penchant individuel. C'est l'être, en tant qu'actif, se portant vers un terme en vertu d'un motif et d'un attrait non nécessitant: et cela est si vrai, que la volonté, dans l'acte d'amour, surmonte souvent un attrait beaucoup plus énergique, mais d'un tout autre ordre que celui qui la détermine librement.

« La conséquence finale de ce qui précède est identique avec le principe établi originairement; car, puisque l'acte d'amour dépend de la volonté dirigée par un motif, l'amour actif procède dès lors de la force et de l'intelligence, c'est-à-dire qu'il est dans l'homme ce que l'amour infini est en Dieu.

« Que l'amour, au reste, soit libre, comme nous venons de l'expliquer, il le faut bien, sans quoi la liberté humaine ne serait qu'une chimère; car l'homme est un, et s'il est libre, il est libre dès lors selon tout ce qu'il est..... » (P. 345.)

— On voit que Lamennais ne fait encore ici qu'une pétition de principe, en supposant toujours que la volonté est libre, que la liberté n'est pas une chimère, ce qui était précisément

ce qu'il voulait ou ce qu'il aurait dû démontrer, et ce qu'il n'a fait en aucune façon.

Quant à l'amour, nous pourrions lui appliquer ce que nous avons dit de la croyance : l'un n'est pas plus volontaire, ou du moins pas plus libre que l'autre.

Il y aurait bien des observations à faire sur cette proposition, qui, selon moi, renferme autant d'erreurs que de mots : *La volonté, dans l'acte d'amour, surmonte souvent un attrait beaucoup plus énergique, mais d'un autre ordre, que celui qui la détermine librement.*

On pourrait d'abord demander si l'amour de Dieu (l'amour du bien et du vrai), pour celui qui en est profondément pénétré, n'offre pas un attrait tout aussi fort, aussi puissant, que tel plaisir ou volupté que ce soit. Mais, dans le fait, ces deux attrait étant de nature toute différente, ils ne peuvent guère, comme tels, être comparés entre eux, et par conséquent, on ne saurait dire positivement si l'un est plus énergique que l'autre. On ne peut comparer l'amour de Dieu et l'amour de soi que d'après l'expérience, et comme mobiles ou motifs alors, ou en tant qu'ils ont de l'influence sur la volonté; et celui qu'on suppose avoir le plus d'attrait ne sera pas toujours, et chez tous les individus, le motif le plus fort. Dans telle circonstance donnée, l'amour de Dieu pourra l'emporter sur le plaisir des sens, ou comme attrait, ou comme motif; mais on pourrait concevoir le même résultat, si, à l'amour de Dieu, on substituait par exemple la peur du diable, qui, sans être un attrait, loin de là, n'en est pas moins un principe d'action, et peut être comparé, comme tel, quant à son énergie, au principe, au motif qui lui est opposé. Ce n'est pas la volonté qui combat celui-ci ou celui-là, ce sont ces motifs qui se combattent entre eux; et, dans tous les cas possibles, il faudra de toute nécessité que la volonté penche d'un côté ou de l'autre.

Or, de deux choses l'une : ou tous ces motifs et mobiles détermineront nécessairement la volonté, chacun à sa manière et pour sa part; ou ils ne la détermineront pas du tout. Et s'ils ne la déterminent pas, c'est-à-dire si la volonté, quoique

sous leur influence, se détermine par elle-même, il n'y aura pas plus nécessité de la part du penchant instinctif (comme cela a lieu dans les animaux) que de celle de l'amour de Dieu par exemple. D'autant que, s'il y avait nécessité d'un côté et non de l'autre, ce qui implique, la volonté inclinerait certainement du côté de la nécessité, ce qui détruirait la liberté qu'on supposerait dans le motif opposé à celui qui la déterminerait nécessairement.

On dira peut-être qu'il n'y a de vrais motifs déterminants et libres que ceux qui émanent de l'intelligence, que les motifs raisonnés ou délibérés. Mais alors, outre que cela ne lève pas la difficulté, pourquoi Lamennais fait-il de l'amour, sinon un motif, du moins quelque chose de déterminant ? Ailleurs nous avons vu que la volonté est *déterminée* par un motif et *excitée* par l'amour ; ici le motif ne fait que *diriger* la volonté, et c'est l'amour qui la *détermine*. Lamennais se comprend-il bien lui-même lorsqu'il dit que « l'acte d'amour, qui *dépend de la volonté dirigée par un motif*, est celui par lequel l'être se porte « vers un terme, *en vertu d'un motif*, et d'un attrait non « nécessitant, lequel *détermine librement la volonté* » ?

Quoi qu'il en soit, ne serait-il pas absurde de soutenir que, quand le penchant instinctif prévaut sur l'amour de Dieu, c'est par suite d'une délibération ou d'un raisonnement ? ou bien, qu'il entraîne inévitablement la volonté en dépit des motifs raisonnés qui la déterminent librement en sens contraire ?

Comme, d'une part, l'intelligence renferme aussi tous les jugements faux, tous les mauvais raisonnements, toutes les opinions erronées, tous les préjugés ridicules, toutes les idées extravagantes possibles ; et que, d'une autre part, les sentiments, qui ne dépendent ni de la volonté, ni de l'intelligence, les sentiments, bons ou mauvais, ont plus d'empire sur nous que tous les raisonnements du monde : n'est-il pas évidemment contraire au sens commun de ne chercher que dans l'intelligence seule des motifs, ou des principes d'action ?

Quant à la question de savoir si l'amour, qui, selon Lamennais, unit l'intelligence à la force (à la volonté), procède de

l'une et de l'autre, comme l'Amour divin procède de la Puissance et de l'Intelligence divines, ou comme l'Esprit procède du Père et du Fils, nous n'avons pas à nous en occuper. Nous aurions seulement à faire observer, si nous ne l'avions déjà fait, que c'est une erreur grave de confondre le pouvoir ou la puissance de l'homme avec sa volonté.

D'ailleurs, il est temps de nous résumer tous deux et de conclure. C'est ce que nous allons faire, Lamennais à sa manière, et moi à la mienne. Écoutons-le d'abord, et écoutons-le bien.

X. — « Déjà donc il est clair qu'aucun être ne peut être libre, si tout ce que renferme nécessairement la substance une ne participe à sa liberté. Mais ceci va devenir plus clair encore.

« La conscience qu'a de soi la substance une, est le moi. Or la substance est avant d'agir : elle est donc passive avant d'être active ; le moi est donc passif avant d'être actif.

« De plus, l'être substantiel, en relation avec les autres êtres, reçoit d'eux de perpétuelles impressions dont il a conscience : ils agissent sur lui, il réagit sur eux. Le moi, sous ce nouveau rapport, est donc actif et passif.

« En tant qu'actif, il n'est que la substance une actuellement douée de force ; et la substance actuellement douée d'une force interne dont elle dispose primitivement et physiquement, est ce qu'on appelle spontanéité.

« Mais la spontanéité demeure une simple puissance virtuelle, elle manque, tant qu'elle est seule, de certaines conditions qu'implique son exercice actuel. Car tout mouvement implique nécessairement et une direction, ou quelque chose qui soit sa raison dans l'espace, et une excitation, ou quelque chose qui soit sa raison dans le temps ; tout acte effectif implique une détermination et une sollicitation : un acte indéterminé, un acte non sollicité, ou qui commence sans raison de commencer, est une palpable contradiction.

« L'intelligence détermine les actes, et l'amour les sollicite. Tout acte résulte donc du concours simultané de la force, de l'intelligence et de l'amour.

« Dans les êtres purement organiques, l'amour et l'intelligence, à l'état où ils existent en eux, c'est-à-dire à l'état d'instinct et de sensation, causes déterminantes et existantes des actes, agissent nécessairement, fatalement, comme on l'a montré : donc nulle liberté dans cette classe d'êtres.

« Dans l'homme, au contraire, la vision de Dieu, d'où dérivent la connaissance du Vrai et l'amour du Bien, produit un nouvel ordre de causes existantes et déterminantes, relatives au terme également nouveau proposé à l'activité de l'être, qui peut se porter vers soi, qui peut se porter vers Dieu.

« Chacun de ces actes, dans cette sphère nouvelle, résulte encore nécessairement du concours simultané de la force, de l'intelligence et de l'amour, ou de l'activité essentielle du moi déterminée par un motif, sollicitée par un attrait.

« L'activité du moi déterminée par un motif, sollicitée par un attrait, est la volonté, et la volonté, une comme l'être, une comme la substance, est indivisible, quel que soit la complexité de ses éléments nécessaires. Elle ne saurait donc être libre, que tout ce qu'elle implique ne soit libre aussi.

« En effet, si le motif ou la croyance qui la détermine n'était pas libre, comment serait-elle libre elle-même ? Et comment le serait-elle encore, si le motif qui la sollicite, et sans lequel elle demeurerait à jamais immobile, inerte, ne l'était pas ? La liberté de la croyance ou de l'intelligence active, la liberté de l'attrait ou de l'amour actif, sont donc des conditions indispensables de sa liberté, constituant sa liberté même. » (P. 346 et 347.)

— Lamennais, comme il le fait toujours, part de l'assertion *à priori* que la volonté est libre, pour prouver que les motifs qui la déterminent le sont aussi. Mais si la volonté est libre, que nous importe le reste ?

Nous pourrions d'ailleurs lui répondre sommairement de la manière suivante :

La volonté ne peut pas se manifester sans un motif qui la détermine. S'il la détermine nécessairement, elle n'est pas libre. Il faudrait donc, pour qu'elle le fût, que le motif fût

libre lui-même, ou qu'il la déterminât librement. Or qu'est-ce qu'un motif libre, et qui déterminerait librement la volonté ? C'est, franchement, une absurdité (si ce n'est pas un non-sens). Donc la volonté n'est pas libre.

Mais tâchons de combattre Lamennais par ses propres arguments, ou, tout en nous appuyant sur ses principes, voyons les conséquences que nous en pourrions tirer.

Il n'y a dans l'homme qu'une seule et identique substance, à la fois intelligente et organique, et une seule volonté indivisible.

Si cette substance est libre, elle est libre dans tout ce qui lui appartient. Donc les motifs qui déterminent la volonté sont libres eux-mêmes, ainsi que les mobiles, les puissances qui l'excitent, tel que l'amour de Dieu.

Or, d'une part, l'amour de soi appartient à cette substance *une*, et, d'une autre part, il excite cette volonté indivisible, tout aussi bien que l'amour de Dieu, puisque ces deux amours sont le plus souvent en lutte l'un avec l'autre, auquel cas la volonté tend, en quelque sorte, à se partager, et que même l'amour de soi prévaut fréquemment sur l'amour de Dieu. Donc l'amour de soi, donc nos penchants, nos désirs, nos besoins même sont libres. Il y a plus, c'est que, s'ils ne l'étaient pas, il impliquerait contradiction, comme je l'ai montré précédemment, que l'amour de Dieu, qui lui est opposé, fût libre lui-même.

D'un autre côté, si la volonté, ou plutôt si la substance *une* n'est pas libre, rien de tout ce qui lui appartient ne saurait l'être. Donc, dans cette supposition, les motifs et les mobiles de nos actions ne sont libres ni les uns ni les autres. Et c'est là, peut-être, quelque chose de plus qu'une simple hypothèse. En effet, dans les êtres purement organiques (dont la substance ne diffère point de celle de l'homme, et ne diffère, comme celle-ci, de la substance de Dieu que par la limite, par la matière), la volonté est nécessairement déterminée par l'instinct, et excitée nécessairement par la sensation. Or l'homme, en tant qu'organique, a des sensations et des instincts, ou penchants instinctifs, compris sous le nom commun d'amour.

de soi. Donc l'amour de soi, comme principe d'action, n'est pas libre. Or, s'il ne l'est pas, s'il agit nécessairement, efficacement sur la volonté, les motifs et les mobiles qui déterminent ou excitent la volonté en sens contraire ne sont pas libres non plus; sans cela l'amour de soi prévaudrait constamment, sans difficulté, sans opposition, et dans toute la proportion de sa force, sur l'amour de Dieu; ce qui n'est point : la volonté ne penche jamais d'un côté ou de l'autre, qu'en raison de la différence dans l'intensité, ou l'énergie des forces opposées qui se combattent.

Maintenant, et pour en revenir à la question, objet de ce chapitre, laquelle est de savoir s'il est possible de concilier ces deux propositions : la volonté ne peut pas se déterminer sans motifs, ces motifs ne lui imposent aucune nécessité; nous dirons :

Ou un motif déterminant précède toute détermination de la volonté, ou une première détermination volontaire précède tout motif déterminant.

Dans ce dernier cas, c'est-à-dire si la volonté commence ou par construire elle-même le motif qui la déterminera à prendre tel ou tel parti, à faire telle ou telle chose; ou par accepter librement celui qui se présente, s'il est seul; ou par se déterminer en faveur de l'un ou en choisir un autre, s'il y en a plusieurs : elle peut donc choisir, se déterminer sans motif; tout comme s'il n'en existait aucun, ou que, parfaitement indifférente à tous ceux qui se présentent, elle n'en avait aucun pour choisir l'un plutôt que l'autre; puisque, par hypothèse, il ne la déterminera qu'après qu'elle l'aura choisi, accepté ou construit, ou qu'elle se sera librement déterminée à en faire un motif déterminant.

Dans le premier cas, c'est-à-dire dans la supposition que la volonté ne pourrait pas se déterminer sans un motif antérieur, ou précédant toute détermination, il doit arriver de deux choses l'une, ou que ce motif est nécessitant, ou qu'il ne l'est pas.

Si le motif est nécessitant, comme le serait toute autre cause efficiente, la volonté n'est pas libre.

S'il ne lui impose aucune nécessité, et s'il est libre lui-même, je veux dire, si, en tant que déterminant, il ne dépend que de la volonté, qui pourrait librement ou l'accepter ou le rejeter, ainsi qu'on l'a supposé d'abord, nous aurons à parcourir, comme je l'ai déjà montré, une série actuelle, impossible (car elle serait sans terme), de motifs non nécessitants et de déterminations contingentes, ou d'effets sans causes et sans liaison entre eux : autrement dit, il nous faudra remonter jusqu'à l'infini de motifs en motifs, qui tous, réfléchis ou non délibérés, devront se présenter à l'esprit immédiatement avant le dernier motif et la détermination définitive; ce qui est très-absurde.

Je ne suis entré dans ce petit détail que pour ceux qui ne verront pas du premier coup d'œil l'identité des quatre propositions suivantes, lesquelles sont toutes également contradictoires, ou qui ne comprendront pas tout d'abord comment elles le sont :

1. La volonté ne peut pas se déterminer sans motif; mais le motif qui la détermine ne lui impose aucune nécessité.

2. Elle ne peut pas se déterminer sans motif; mais elle ne se détermine *en vertu*, ou par la force, d'aucun motif.

3. La détermination de la volonté dépend d'un motif; mais ce motif, en tant que déterminant, dépend lui-même de la volonté.

4. La volonté ne peut pas se déterminer sans un motif; mais elle peut se déterminer à ne pas se déterminer conformément à ce motif; ni conformément à celui qui la déterminerait à ne pas se déterminer conformément au premier; ni conformément à celui qui la déterminerait à ne pas se déterminer conformément au second, et ainsi de suite.

En dernière analyse, tout cela signifie que la volonté *ne peut se déterminer que par des motifs*, et que néanmoins elle ne se détermine que par elle-même, ou *qu'en vertu de sa propre énergie*, soit qu'elle agisse, directement ou indirectement, soit qu'elle n'agisse pas du tout, d'après tel ou tel motif donné.

Or cela est évidemment absurde ou contradictoire. C'est d'ail-

leurs ce que je crois avoir suffisamment montré, dans ce chapitre et dans le précédent.

Ainsi, pour la dernière fois, ou la volonté, soumise à des causes, n'est pas libre, ou elle l'est absolument. En d'autres termes : ou il est faux que les motifs d'après lesquels, comme on dit, la volonté se détermine, ne lui imposent aucune nécessité, ou *elle peut* se déterminer sans motif, ce qui la rend absolue.

La liberté d'indifférence, qui implique cette volonté absolue, je veux dire une volonté qui aurait en elle-même son point de départ, qui pourrait par elle-même, sans aucun fait antérieur, se manifester dans un acte quelconque, est donc la seule qui soit admissible, la seule que l'on puisse, tout inconcevable qu'elle est, soutenir sans contradiction. Or, bien que chacun, d'après ses idées individuelles et par telles raisons qui lui semblent bonnes, puisse ou nier ce qu'il ne comprend pas, ou croire ce qui n'est pas rigoureusement prouvé, on doit nier absolument, d'après la raison universelle, tout ce qui est contradictoire en soi. Ce qui est indémontrable ou ce que l'on ne comprend pas pourrait d'ailleurs être vrai; ce qui implique contradiction est radicalement impossible.

CHAPITRE VIII.

De la liberté relative.

I. La plupart des métaphysiciens, sans se prononcer sur l'existence d'une liberté absolue, semblent l'admettre en principe; ou plutôt ils la supposent simplement, en la niant par le fait, puisqu'ils veulent que la volonté ne peut pas se déterminer sans motif. Plusieurs disent formellement que la liberté n'est que relative, ce qui serait également en contradiction avec l'idée que les actes volontaires n'ont pas d'autre cause que la volonté elle-même. De là proviennent et les difficultés sans nombre dont la question se trouve hérissée, et l'obscurité qui l'enveloppe. Ils ont envisagé la liberté en général sous divers aspects; et le plus souvent, en laissant la chose dans le vague, ils n'ont disputé que sur le mot. En tout cas, ils ont donné du mot ou de la chose des définitions toutes différentes, qui, fausses en elles-mêmes, seraient déjà sans valeur, de cela seul qu'elles ne s'accordent point entre elles. J'ai défini d'une manière précise la liberté absolue: qu'on en fasse autant à l'égard de la liberté relative. Mais il faudrait pour cela que les hommes pussent s'entendre sur des conceptions individuelles entremêlées d'erreurs et de vérités, ce qui n'est pas possible.

De ce que la volonté ne pourrait pas se déterminer sans motif, et c'est une hypothèse presque universellement reçue, ce serait une conséquence, que tout se passerait du moins comme si les déterminations de l'âme étaient produites par des causes indépendantes de la volonté.

En soutenant cette hypothèse, en l'adoptant sans restriction, ainsi que nous allons le faire dans ce chapitre, nous ferons voir sans peine que la liberté relative, de quelque manière

qu'on la conçoive, n'est pas une véritable liberté, en ce sens qu'elle n'exclut pas la nécessité, et que, la nécessité n'étant pas susceptible de plus et de moins, la liberté, si elle existe, ne l'est pas non plus. En sorte que ces mots de liberté relative impliquent doublement contradiction. Cette liberté, toutefois, puisqu'on la nomme ainsi, n'en existe pas moins, même sous toutes ses définitions. Il s'agit seulement de savoir en quoi elle consiste, et si l'on peut à juste titre lui donner le nom de liberté; soit qu'on se la représente ou non comme purement relative.

Quelques philosophes ont confondu la liberté morale avec la simple volonté. Par là, ou ils ont éludé la question du libre arbitre, celle de savoir si nos actes internes, si nos volitions, si nos déterminations ne dépendent d'aucune cause, si rien, en dehors de la volonté, ne les produit, ne les entraîne *nécessairement* (je dirais *nécessitairement*, si le mot était français); ou ils ont fait une pétition de principe, en supposant, ce qu'il s'agissait de démontrer, que nos volitions sont libres ou indépendantes de toute cause, autre que la volonté, ou plutôt, que la volition elle-même.

Plusieurs définissent la liberté morale, le pouvoir, la faculté de faire ce que l'on veut. Mais il est évident qu'il n'y a dans cette définition qu'un pur jeu de mots, et que *le pouvoir de faire ce qu'on veut*, du moins si l'on entend par là le pouvoir intrinsèque, la faculté naturelle de faire telle ou telle chose, dès qu'on la voudra faire et que rien d'extérieur ne s'y opposera, réside dans les différents attributs dont nous pouvons à volonté faire usage; que, par conséquent, ce pouvoir ne constitue pas une faculté particulière, distincte de ces mêmes attributs. Ainsi, par exemple, le pouvoir que j'ai de marcher toutes les fois que cela me convient, ne diffère en rien de la faculté de marcher dont je suis doué. Cela n'a rien de commun avec la question de savoir si, quand je veux marcher, je le veux ou librement, ou nécessairement.

On fait une distinction qui paraît assez spécieuse. Quelquefois nous marchons sans y penser, quoique volontairement,

sans en avoir pour ainsi dire conscience : d'autres fois nous le faisons sciemment après avoir résolu de le faire ; alors seulement nous pouvons dire , à la rigueur , que nous voulons marcher , que nous marchons parce que nous le voulons , et alors aussi , dit-on , nous marchons librement , ou nous voulons librement marcher. Mais , quoi qu'il en soit de la distinction en elle-même , on confond encore ici la liberté avec la volonté ; et , je le répète , faire consister l'une dans l'autre , c'est faire une pétition de principe , c'est conclure *à priori* que toutes nos actions volontaires proprement dites , toutes celles dont nous avons conscience , sont libres par là même.

Quelques-uns , au lieu de distinguer les actions , pour ainsi dire involontaires , ou sans conscience , des actions volontaires proprement dites , ne considèrent que celles-ci , mais avant ou après délibération ; et , suivant eux , les dernières seules sont libres. En conséquence , ils définissent la liberté : la faculté , *le pouvoir de vouloir après délibération*. Ainsi la liberté ne serait toujours que la volonté , mais seulement en tant qu'elle se manifeste après délibération , ou dans des actes réfléchis ; ce qui laisse également sans solution la question de savoir si les motifs , quels qu'ils soient , qui nous déterminent à faire une chose ou à nous en abstenir , après que nous en avons délibéré , ou quand nous y avons bien réfléchi , ne nous y déterminent pas nécessairement , si nous pourrions ne pas *vouloir* prendre le parti que nous prenons volontairement.

« La liberté , dans le sens le plus général du mot , dit M. Tissot , est l'activité propre à l'agent , activité en vertu de laquelle il se modifie. Sous ce rapport , la liberté est antérieure à la volonté , et la volonté ne serait alors que l'activité accompagnée de réflexion , l'activité ayant conscience d'elle-même , et appropriant ses actes (qui deviennent alors des volitions) à un but que l'intelligence propose , et que la sensibilité semble quelquefois solliciter.

« La liberté , dans le sens le plus étroit du mot , n'est que la volonté , spontanée ou réfléchie.

« La volonté spontanée est un premier degré de liberté ,

dans cette seconde acception. La volonté réfléchie, qui se contient, délibère avant d'agir et pour agir, est un nouveau degré de liberté.

« D'où l'on voit que la liberté est ou l'activité pure et simple, ou l'activité conçue avec volonté, que la volition soit ou ne soit pas délibérée ; mais que la liberté mérite surtout ce nom dans le dernier cas. Elle est donc pour nous excellemment l'activité volontaire réfléchie, ou délibérée. » (*Nouv. Consid. sur le libre arbitre.*)

J'ignore si beaucoup d'autres partisans du libre arbitre regarderont comme bonne cette définition, qui ne diffère point de la précédente en ce qui regarde la liberté *par excellence* : je suis assuré du moins que tous ne l'adopteront pas.

Quoi qu'il en soit, si la liberté proprement dite, ou par excellence, consiste uniquement dans la volonté réfléchie ou délibérée, c'est-à-dire dans la volonté même lorsqu'elle est accompagnée ou précédée de réflexion, de délibération ; je conviens que l'homme, est libre, j'admets très-certainement cette sorte de liberté, si l'on peut lui donner ce nom : car je ne puis nier que l'homme n'ait le pouvoir de réfléchir, de délibérer, et celui de vouloir soit après, soit même avant délibération. J'admettrais de même une liberté que l'on ferait consister, non dans aucune *faculté* de l'âme, mais dans cet *état* de l'âme qui fait dire qu'elle se possède, dans cette *disposition* favorable de l'esprit qui le rend propre à réfléchir, à délibérer avant d'agir ; état, disposition, qui n'existent pas au même degré chez tous les hommes, ni d'une manière constante chez le même individu, comme chacun l'éprouve en soi. Mais ces deux sortes de libertés, qui sont purement relatives, comme on en convient, n'excluent point *en fait*, quoique on me le conteste, la nécessité de nos actes internes, ou leur subordination à des *causes* appelées mobiles ou motifs ; et en tout cas, elles ne l'excluent point *en principe* : car, évidemment, la liberté absolue est seule opposée à la nécessité, qui n'est pas non plus susceptible de mesure, ou de plus et de moins, ainsi que le dit lui-même, après moi, M. Tissot. Or il n'admet pas plus que moi, bien qu'il ne discute pas la question, de liberté absolue, de liberté

comme je l'entends, et comme l'entend sans doute M. de Broglie, lorsqu'il dit (*Réfutation du système de Broussais*) que la liberté, *dès qu'elle existe*, existe pleine et entière.

« La fidélité des hommes à ce qu'on appelle les lois morales, dit encore M. Tissot, ne prouve pas qu'ils y soient soumis fatalement, mais seulement que ce sont des êtres sensibles et raisonnables, qui font tous à peu près le même usage de leur liberté dans les mêmes circonstances. Mais cet usage est si peu fatal, que chaque individu, pris séparément, peut très-bien s'écarter de ces lois, et que nous avons une probabilité plus ou moins forte que les hommes n'y restent fidèles qu'autant que nous les considérons en masse. Et cependant, ce qui est possible à un seul pris indistinctement, est possible à tous. » (*Anthropologie*, tome 1, p. 338.)

Si les hommes pris individuellement ne sont pas toujours, à un instant donné, fidèles aux lois de la morale, c'est tout simplement qu'alors elles ont moins d'empire sur la volonté que telles ou telles causes accidentelles et transitoires : ce qui n'empêche pas les lois morales de dominer dans les masses, c'est-à-dire d'exercer leur influence ou leur action sur le plus grand nombre et dans les circonstances ordinaires. Voilà du moins ce que l'on peut supposer avec beaucoup de vraisemblance, jusqu'à ce que le contraire soit démontré : et on ne le démontre en aucune manière par l'observation précédente, qui ne prouve absolument rien.

Il est dit quelque part que la liberté consiste dans *le pouvoir qu'a tout homme de faire ce qu'il veut conformément à sa propre détermination*. Mais cette définition verbeuse, vraie ou fausse, exclut-elle du moins la nécessité de nos actes volontaires ?

Qu'est-ce qu'une détermination ? C'est, en quelque sorte, une impulsion que l'âme reçoit ou qu'elle se donne. Si c'est une impulsion reçue, je veux dire indépendante de la volonté, cette impulsion, dans son principe ou dans sa cause, ne peut être que le motif involontaire d'après lequel l'âme veut *nécessairement* faire une chose ou s'en abstenir. Si c'était une impulsion qu'elle se donnât, cette impulsion, ou sa cause, serait le motif

volontaire d'après lequel elle voudrait *librement* faire ou ne pas faire cette chose. De toute manière, comme la détermination n'est, en résultat, qu'une volition, nécessaire ou libre, n'est que la volonté mue ou se mouvant elle-même actuellement; et que, d'un autre côté, tout *pouvoir* suppose lui-même volonté (car on n'a pas le pouvoir, la puissance de faire une chose, si l'on ne peut pas à volonté la faire ou s'en abstenir); la définition, en dernière analyse, ne signifie rien : elle se réduit à dire que l'homme peut à *volonté* faire ce qu'il *veut*, conformément à sa *volonté*, poussée par un motif *volontaire* ou involontaire.

D'ailleurs, remarquez bien ceci : quoique l'on ait la *possibilité* de faire *ce que l'on veut*, et le *pouvoir*, la puissance de faire *telle ou telle chose*, l'âme n'a pas la faculté, la puissance, le *pouvoir* de faire *ce qu'elle veut* actuellement; car il faudrait pour cela que nous pussions à *volonté* faire ou *ne pas faire ce que nous voulons* : or comment pourrait-on vouloir ne pas faire ce que l'on veut faire? Supposons, par exemple, que je veuille écrire. D'une part, j'ai la *possibilité* de réaliser cette intention (si je jouis de ma liberté physique), et d'une autre, j'en ai la faculté, le pouvoir, ce qui est en effet facultatif, tant que je n'ai pas pris de détermination; car je puis écrire si je le veux, et ne pas le faire si je ne le veux pas : mais une fois ma volonté déterminée, je n'ai pas le *pouvoir* de réaliser mon intention, par cela même que je n'ai pas celui de ne pas la réaliser, et que cela n'est plus facultatif; car si *je veux* écrire et que j'en aie la *possibilité*, comment pourrais-je ne pas le faire, et surtout ne pas le vouloir?

II. Mais, dira-t-on, n'avons-nous pas la faculté, la puissance, et n'est-ce pas en cela que consiste la liberté, de faire ou de ne pas faire usage de notre volonté dans telle ou telle circonstance particulière; de même que nous avons le pouvoir de marcher ou de ne pas marcher?

Comme, d'une part, *pouvoir* implique déjà volonté, et que, d'une autre, on ne peut à volonté faire une chose ou s'en abstenir qu'aussi longtemps que l'on n'est point déterminé à

prendre l'un ou l'autre parti, l'on conçoit fort bien qu'avant de marcher, on puisse à volonté se mettre en marche ou ne pas le faire : mais nous ne comprenons pas comment on pourrait à volonté, *vouloir ou ne vouloir pas*.

D'ailleurs, nous avons dit que pouvoir faire une chose ou ne pas la faire, c'est pouvoir la faire si on la veut faire, c'est pouvoir s'en abstenir si l'on ne veut pas la faire. Ainsi, prétendre que l'on peut à volonté vouloir ou ne vouloir pas, c'est dire que si l'on *veut vouloir*, on pourra vouloir ; que si l'on *veut ne pas vouloir*, on pourra de même ne pas vouloir. Mais qu'est-ce que *vouloir vouloir*, et surtout *vouloir ne pas vouloir* ? Il faudrait commencer par expliquer ces choses, et montrer comment elles seraient possibles.

Supposons qu'elles le soient, nous n'en serons pas plus avancés. Car la faculté de pouvoir à volonté vouloir ou ne vouloir pas, ne constituerait la liberté morale, tout comme celle de pouvoir à volonté marcher ou ne pas marcher, qu'autant qu'il serait prouvé, comme on semble le supposer toujours, que la volonté peut se déterminer par elle-même, ou sans cause, en un mot, qu'elle est absolue, auquel cas elle pourrait aussi, comme nous l'avons fait voir, se déterminer sans motif, que le motif soit ou ne soit pas une cause.

Parmi les attributs de l'âme, les uns semblent subordonnés à la volonté, comme par exemple la faculté de réfléchir, la faculté de penser en ce qu'elle a d'actif, s'il est vrai que réfléchir ou penser, en ce sens, soient autre chose que vouloir d'une certaine manière : d'autres, tels que la sensibilité, la conception, le jugement, sont tout à fait indépendants de la volonté ; car nous ne sommes pas maîtres d'avoir ou de n'avoir pas, dans telles circonstances données, des sensations, des sentiments, des idées, ou d'avoir telles sensations, telles idées déterminées.

Quant à la volonté, rien n'empêche qu'elle ne soit subordonnée aux attributs qui ne dépendent point d'elle : mais on ne peut pas supposer qu'elle soit soumise, subordonnée à elle-même ; que nous pouvons à volonté vouloir ou ne vouloir pas ;

que tantôt nous voulons vouloir , tantôt nous voulons ne pas vouloir, ce qui revient toujours à vouloir vouloir ; car vouloir *ne pas vouloir faire une chose*, c'est vouloir *vouloir ne pas la faire*. Ainsi, toutes les fois que je veux , je ne puis pas ne pas vouloir, je veux bon gré , mal gré , je veux nécessairement. Vouloir volontairement est une absurdité , vouloir librement est une chose contradictoire , impossible. Je n'ai donc pas le *pouvoir* de vouloir (quoique j'en aie la *possibilité*) comme j'ai celui de marcher.

Tout pouvoir, toute puissance, nous l'avons dit, implique volonté. Je n'ai réellement la puissance, le pouvoir, la faculté de faire une chose, qu'autant que je puis la faire volontairement ; et je ne pourrai la faire volontairement qu'autant que j'aurai la possibilité de m'en abstenir, si cela me convient. Or, à moins d'agir à notre insu ou sans y penser, il n'y a jamais possibilité de ne pas vouloir. Quand nous disons que nous ne voulons pas faire telle ou telle chose, cela signifie seulement que *nous voulons* ne pas la faire ; en sorte que nous voulons dans tous les cas. Souvent on ne fait pas une chose , par cela seul que l'on n'y pense point ; mais alors on ne peut pas dire qu'on ne la veut pas faire ; encore moins si on la fait sans y penser. Toutes les fois donc que l'âme agit , surtout avec attention , ou qu'en se déterminant de manière ou d'autre, elle a conscience de ce qui se passe en elle, toujours elle *veut*, et nécessairement, ou faire une chose, ou s'en abstenir. Nous n'avons donc pas dans ce cas la possibilité , et nous n'avons jamais la puissance, le pouvoir de ne pas vouloir : nous n'avons pas non plus , par conséquent, le pouvoir, la faculté de vouloir (à moins que par là l'on n'entende la volonté elle-même), pas plus que nous n'avons le pouvoir de sentir. Ainsi , quand je veux ou que je sens, en vertu de ma volonté ou de ma sensibilité, je veux ou je sens nécessairement ; je ne puis ni vouloir ni sentir librement.

Quoique nous n'ayons pas toujours conscience ni de nos actes internes , ni de nos sensations ou de nos sentiments , ni de nos idées , à la rigueur, l'âme ne discontinue probablement

pas d'agir, ou de vouloir, comme elle ne discontinue pas de sentir et de penser (1). Il est vrai que son activité change à tout moment d'objet, et que ses idées, ses affections varient sans cesse. Mais il ne dépend pas plus de nous de vouloir telle chose et non telle autre, que d'avoir tel sentiment de préférence à toute autre affection de même nature. Il dépend bien de nous, de notre volonté, de prendre tel ou tel parti, mais non de le vouloir prendre. Je puis faire du bien ou du mal, si je veux ; mais il ne dépendra pas de moi de vouloir l'un ou l'autre. Cela dépendra de la manière dont je serai actuellement affecté, des motifs qui me solliciteront, et qui, bien loin d'être soumis à ma volonté, la domineront, au contraire, la détermineront nécessairement.

(1) On m'a fait, sur ces assertions, ou ces conjectures, pour mieux dire, une objection très-considérable dans l'objet qui nous occupe. — « Les phénomènes de la vie humaine qui se font sans conscience, dit un médecin vitaliste (M. Lordat), n'appartiennent pas à l'âme pensante... »

Ceci, du reste, ne m'importerait guère, s'ils n'en avaient pas moins une certaine influence sur nos déterminations ou nos choix, en agissant sourdement et pour ainsi dire à notre insu, comme je le crois, sur notre volonté, sur notre âme.

Quant à l'hypothèse que l'âme sent, qu'elle pense et qu'elle agit toujours, bien qu'elle n'en ait pas toujours conscience, elle me paraît vraie en un sens et jusqu'à certain point : je m'explique. — Il n'y a point, à proprement parler, j'en tombe d'accord, de sensation sans conscience, surtout si l'on veut parler de telle sensation spéciale, et non du *sentir* en général. La sensation est l'impression que produit un objet extérieur sur nos sens, jointe à la conscience que nous en avons. Mais la conscience est plus ou moins forte, plus ou moins claire, suivant le degré d'attention que nous donnons soit à l'objet matériel, soit à ce qui se passe en nous. Or, comme l'attention portée sur un objet peut aller en diminuant progressivement, à mesure que notre esprit se préoccupe davantage de telle ou telle autre chose, il doit en être de même de la conscience. Il arrivera donc un moment où nous ne saurions dire bien positivement si nous avons ou n'avons pas conscience de l'impression que le même objet continue à faire sur nous. Nous avons aussi des sentiments plus ou moins vagues, dont nous ne nous rendons point compte, dont nous n'avons pas une conscience bien nette. Nos idées, suivant que nous sommes plus ou moins attentifs, sont plus ou moins distinctes ou confuses, comme elles sont plus ou moins claires ou obscures. Enfin, il me paraît certain que nous voulons aussi plus ou moins sciemment, c'est-à-dire que notre volonté, lorsqu'elle se manifeste, est accompagnée de conscience et de réflexion à des degrés très-différents, et parfois comme insensibles. La réflexion elle-même, dans ce sens, ne serait pas toujours sensiblement consciente. Voilà, au fond, ce que je pense et ce que j'ai voulu dire.

Quand on dit que nous pouvons, à volonté, vouloir ou ne vouloir pas ; que tantôt nous voulons vouloir, tantôt nous voulons ne pas vouloir, c'est toujours dire que la volonté détermine la volonté, que la volonté se détermine elle-même. Or, d'un côté, cela ne nous avance guère, puisqu'il resterait toujours à démontrer qu'elle se détermine librement ; en d'autres termes, que la volonté, en tant que déterminante, n'est pas elle-même déterminée nécessairement à se déterminer (1) : et d'un autre côté, cela est incompréhensible ; car, dans l'ordre naturel des choses, toute action suppose ou deux substances distinctes, ou deux parties distinctes dans la même substance, ou enfin deux propriétés de cette substance, dont l'une actuellement en jeu peut modifier l'autre. C'est par là seulement que l'âme agit ou paraît agir sur elle-même. Ainsi l'entendement, ou l'un de ses phénomènes, peut, en quelque sorte, mouvoir, peut déterminer la volonté, en lui donnant telle ou telle direction particulière : mais la volonté, simple, indivisible, sous tous les rapports, sous tous les points de vue, ne pourrait jamais par elle-même passer de la puissance à l'acte, ni changer d'objet. Le mouvement de rotation d'un corps mou pourrait bien altérer la forme de ce corps ; mais jamais ce changement de forme ne pourrait s'opérer de lui-même. L'homme physique, étant composé de parties, peut fort bien aussi se frapper lui-même ; mais comment une seule main fermée pourrait-elle se donner à elle-même un coup de poing ?

Une volonté libre, ou plus généralement une activité absolue, indépendante de toute cause, soit dans l'esprit, soit dans la

(1) Dans un ouvrage récent rédigé par un des élèves d'un disciple de Krause, on s'exprime ainsi sur la liberté : « La volonté est une activité élevée à une puissance supérieure, c'est-à-dire une activité déterminante d'une autre activité. Si nous demandons maintenant quel est l'être qui détermine la volonté elle-même à l'action, nous trouvons qu'il est le moi qui, comme être entier et supérieur (Ur-Ich), se détermine à déterminer son activité ou ses déterminations internes. Cette relation du moi, comme être entier et supérieur à lui-même, comme être actif et volontaire, constitue la *liberté* ; car nous disons que l'esprit a une volonté libre, parce que l'esprit détermine l'activité de l'esprit, parce que nous nous déterminons nous-mêmes à réaliser dans le temps notre essence éternelle, qui est pour nous le *bien*. »

matière, est donc une chose impossible aux yeux de la raison.

Il semble que l'on devrait faire consister la liberté morale, non dans telle ou telle *faculté*, mais dans cet *état* passif et passager de l'âme, où elle n'est poussée ni dans un sens ni dans l'autre; ou, ce qui revient au même, dans celui où elle est sollicitée par des forces qui, étant opposées et parfaitement égales entre elles, se font équilibre.

On pourrait alors se demander si l'âme peut vouloir, ou agir, tant qu'elle est libre, et si elle ne cesse pas d'être libre du moment qu'elle agit, par un motif qui l'emporte sur les autres. Mais ce ne serait là, si je puis dire, qu'une liberté passive.

Quoi qu'il en soit de ces définitions, nous avons à examiner en effet : d'abord, si, dans cet état, dans cette situation de l'âme où elle se trouve comme en balance entre des forces égales ou tout à fait nulles, elle *peut* vouloir une chose ou l'autre, et par conséquent, agir d'une manière quelconque, sans raison, *sans motif*; et ensuite, si, sollicitée par un motif unique ou prédominant, elle *peut* ou ne pas agir dans le sens de cette impulsion, ou même agir dans le sens opposé.

III. Comme, à la rigueur, il n'arrive sans doute jamais que l'âme se trouve dans un parfait équilibre entre des forces, si je puis dire, absolument nulles, et que d'ailleurs on confesse généralement qu'elle ne peut rien vouloir sans quelque raison déterminante, il serait superflu de s'appesantir sur ce point. Mais nous ne saurions trop insister sur ce que la conséquence inévitable de ce principe est que l'âme obéit nécessairement, quoique volontairement, aux impulsions ou à la résultante des impulsions qu'elle reçoit : de manière que la détermination de la volonté ne serait, en quelque sorte, que cette résultante en tant que nous en aurions conscience.

Voyons donc si l'âme peut résister, ne pas obéir aux impulsions qu'elle reçoit, aux motifs (ou mobiles), quels qu'ils puissent être, qui la sollicitent, qui la déterminent, ou, comme on dit, d'après lesquels elle se détermine, ce qui n'importe guère, si elle se détermine nécessairement.

Il semble que nous dussions examiner d'abord si l'âme, poussée par des forces contraires égales entre elles, pourrait prendre un parti quelconque. Mais la solution de cette question est subordonnée à celle de la précédente. En effet, si l'âme peut résister à un motif prédominant, ou agir contre ce motif, à plus forte raison pourra-t-elle agir dans l'un ou l'autre sens lorsque les motifs opposés sont égaux entre eux : et si elle obéit nécessairement aux forces qui la sollicitent, l'impossibilité d'agir à la fois en deux sens différents, de vouloir une chose et la chose contraire, l'empêchera d'agir en aucune façon, la forcera de rester indécise. Nous n'avons donc pas besoin de nous occuper particulièrement de cette question.

D'ailleurs nous admettons en principe que l'âme ne peut pas se déterminer sans raison, sans motif ; or il paraît évident qu'être sollicité par des raisons contraires d'égale force, c'est la même chose que de n'être poussé ni dans un sens ni dans l'autre.

On dira, peut-être, que j'assimile à tort l'âme à un corps inerte, qui, en effet, demeure également en repos, soit qu'aucune force n'agisse sur lui, soit que les impulsions auxquelles il est soumis se balancent l'une l'autre : on dira que l'âme est une substance essentiellement active, qui peut agir par elle-même ; et que, pour elle, la circonstance est toute différente lorsqu'elle n'est sollicitée par aucune force interne, par aucune cause déterminante, ou qu'elle l'est par des forces contraires de même valeur, qui sont en elle et dont elle peut disposer, qu'elle peut maîtriser à son gré.

Je me hâte de répondre, premièrement, que si l'âme peut agir *par elle-même*, elle doit pouvoir le faire indépendamment de tout motif, de la même manière et tout aussi bien que quand elle est sollicitée par des forces égales ; d'autant que dans ce cas d'égalité, prendre de préférence un parti plutôt que l'autre, c'est bien réellement se déterminer sans motif.

Et, en second lieu, que ce n'est point l'âme dans son entier, mais la volonté seule, que je compare, sans l'assimiler, à un corps mobile ; que les forces qui déterminent la volonté, déri-

vant toutes de la sensibilité et de l'entendement. lui sont aussi étrangères que si elles émanaient du dehors : et qu'enfin, bien loin de maîtriser ces forces, ce sont, au contraire, celles-ci qui la maîtrisent, qui la dominent.

Ces forces, du reste, ou plus généralement ces causes, n'ont rien de plus matériel que la volonté, que l'âme elle-même. Il serait d'ailleurs très-absurde de soutenir qu'il n'y a que des causes physiques, surtout lorsque nous voyons que l'âme agit sur le corps, comme le corps sur l'âme. Ainsi, de même que la matière agit sur la matière, ce qui est immatériel peut agir sur ce qui est immatériel aussi. Ce n'est plus là une simple comparaison, c'est un fait incontestable.

Mais, dira-t-on, l'âme ne jouit-elle pas d'une activité propre. n'est-elle pas active par elle-même, et conséquemment libre ? Cela dépend du sens que l'on attache à ces mots et des propriétés constitutives de l'âme auxquelles on les applique.

L'âme est active par elle-même (et toutefois cette activité n'est point absolue), si par ces mots *elle-même* on entend, non la volonté, mais l'entendement et la sensibilité, c'est-à-dire l'âme considérée seulement comme intelligente et sensible ; car ce sont en effet ces propriétés de l'âme, ou plutôt les phénomènes qui en dérivent, c'est-à-dire les sensations, les idées, les sentiments, qui déterminent la volonté, qui sont les causes efficientes des volitions, des déterminations de l'âme : mais alors, quoiqu'on puisse dire qu'elle se détermine elle-même, en ce sens que tout se passe en elle, la liberté, ou le libre arbitre, n'en sera pas moins une chimère, puisque la volonté sera toujours déterminée *nécessairement* par des causes étrangères, ou autres que la volonté elle-même. Faut-il entendre par l'âme *elle-même* la volonté ou ses actes ? Alors l'activité de l'âme et la liberté ne seront, en effet, qu'une seule et même chose, une faculté absolue : mais elles ne seront aussi qu'une seule et même absurdité, une faculté imaginaire : car il est absurde de prétendre que la volonté agit par elle-même, que la volonté détermine la volonté, autrement dit, que la volition en puissance, ou virtuelle, est la cause productrice de la voli-

tion actuelle, et que, par conséquent, l'âme peut vouloir sans autre motif déterminant. On comprend assez bien comment, dans une substance, telle que l'âme surtout, plusieurs phénomènes distincts peuvent être causes efficientes les uns des autres; mais on ne conçoit pas du tout comment un phénomène, tel par exemple qu'une volition, ou un acte de la volonté, pourrait se manifester sans cause, ou se produire de lui-même.

A entendre les partisans du libre arbitre, on dirait que la raison est une arme dont l'âme peut à son gré faire usage, pour combattre ses inclinations et ses habitudes vicieuses, mais qu'elle ne le veut pas toujours, quoiqu'il dépende d'elle de le vouloir; que tout ce qui émane de l'entendement est bon et soumis à la volonté, en sorte que les idées, les opinions, ne la subjuguent, ne la tyrannisent jamais comme font les passions et les sentiments; que ce qui émane de la sensibilité est seul mauvais et rebelle à la volonté. Tâchons d'entrer dans leur manière de voir, pour mieux les réfuter, et ramener le lecteur à cette conclusion : que passions nobles et viles, sentiments vertueux et vicioux, idées vraies ou fausses, raisons bonnes ou mauvaises, se croisent en quelque sorte, pêle-mêle, et se combattent dans l'âme, et que la volonté ne fait qu'obéir au vainqueur.

IV. Quelques métaphysiciens pensent, avec raison, que la liberté morale, si elle existe, est une faculté absolue, qui ne diffère point de l'activité proprement dite. En effet, si l'on prend ces termes à la rigueur, il ne saurait y avoir d'activité propre sans liberté, et réciproquement, cette dernière faculté, en tant qu'elle exclut la nécessité, suppose une activité absolue, c'est-à-dire indépendante de toute cause. Elle suppose donc que l'âme peut agir, peut vouloir, par elle-même, ou sans cause, sans motif déterminant. On ne saurait rejeter cette conséquence sans tomber dans une contradiction manifeste. Or nous n'admettons point que l'âme puisse vouloir une chose ou l'autre sans aucun motif ou rien qui la détermine à l'action, et, en effet, elle ne le peut point. Donc l'activité de l'âme n'est

que relative, et par suite n'exclut point la nécessité. on ne suppose pas la liberté. Donc l'âme n'est pas réellement libre. n'étant pas active d'une manière absolue.

D'après cela, on ne voit pas comment pourraient se tirer d'affaire ceux qui regardent la liberté morale comme relative. puisqu'une liberté relative (si la liberté est le contraire de la nécessité) implique contradiction. On aperçoit déjà leur embarras dans les définitions qu'ils en donnent, et dont la plupart sont dénuées de sens : qu'est-ce, par exemple, que la *faculté de pouvoir*, à *volonté*, *vouloir ou ne vouloir pas*; et comment, d'ailleurs, cette définition pourrait-elle se rapporter à une liberté relative?

Quant à celles qui du moins ont un sens clair et raisonnable, elles se réduisent toutes à celle-ci : le pouvoir soit de vouloir simplement, soit de vouloir avec réflexion, ou après délibération. Analysons cette définition.

Le pouvoir de vouloir.

Pouvoir est-il pris pour *faculté* de l'âme? Comme la volonté n'est elle-même que la faculté de vouloir, la propriété par laquelle on veut, et que d'ailleurs ce n'est qu'en ce sens que nous avons le *pouvoir de vouloir*, la liberté ne différera en rien de la volonté, ou elle ne sera qu'une volonté réfléchie, attentive; et nos actions pourront être regardées comme libres (dans le sens relatif), lorsqu'elles seront volontaires et surtout réfléchies.

Le *pouvoir* n'est-il ici que la *possibilité*? La liberté serait donc la *possibilité de vouloir*, celle de faire usage de la volonté, ou pour mieux dire, de la réflexion; ou bien cet état, cette situation de l'âme qui donne cette possibilité, ou que cette possibilité présuppose : possibilité que nous n'avons pas ou que nous n'avons qu'à certains degrés, quand la raison est influencée ou obscurcie par quelque affection de l'âme, soit sensation, sentiment, inclination naturelle ou passion : en sorte que les obstacles qui s'opposent à notre libre arbitre, ou à l'exercice de notre volonté, sont également étrangers, non à l'âme dans son entier, mais à la raison. Ainsi le cas où l'homme est le plus libre serait celui où actuellement, exempt

d'affections de toute espèce, c'est-à-dire n'étant influencé, pour le présent, par rien d'étranger à la *raison*, il peut réfléchir profondément à l'objet de sa pensée, en délibérer mûrement, et ensuite se déterminer pour tel parti ou pour tel autre; vouloir, en toute connaissance de cause, faire une chose ou s'en abstenir, agir ou s'en exempter, etc. Si ce n'est en rien de tout cela que consiste la liberté relative, suivant les partisans de cette doctrine, je renonce à les entendre et à deviner ce qu'ils veulent; mais c'est ce que je ne puis supposer. La liberté morale, ou le libre arbitre, serait donc ou la volonté pure et simple, ou la volonté aidée de la réflexion (*déterminée* uniquement par la raison); ou mieux, la possibilité *plus ou moins* grande dont nous jouissons *le plus souvent* de vouloir avec réflexion ou après délibération; ou bien cet état de l'âme, cette disposition favorable de l'esprit qui nous permet de vouloir lentement, avec attention et connaissance de cause, et, en tout cas, de nous déterminer d'après des motifs purement intellectuels.

Or, s'il en est ainsi, la liberté n'exclut certainement pas la nécessité, à moins qu'on ne prouve que la volonté n'est pas déterminée *nécessairement*, quand elle l'est par des motifs qui ne dérivent que de l'entendement ou de la raison. Mais, soit que nous voulions sans réflexion, soit après avoir légèrement ou profondément réfléchi, délibéré; nos volitions, que vous appelez libres dans ce dernier cas, n'en seront pas moins, dans tous les cas possibles, nécessairement déterminées par des motifs étrangers, non à l'âme, non à la raison peut-être, mais à la volonté.

Rendons ceci plus clair par un exemple.

Posons d'abord, qu'ayant reçu un affront, vous désiriez vous en venger, et que vous en ayez la possibilité physique. Si l'outrage est tel à vos yeux qu'il vous porte au plus haut degré d'exaspération et de colère; si rien d'ailleurs, si aucune considération, aucune force morale, aucun motif suffisant ne vous invite à réfléchir, à délibérer sur ce que vous désirez faire; il est clair que vous n'y réfléchirez ni volontairement (je veux dire après avoir sciemment résolu de le faire), car on ne peut pas

vouloir sans motif; ni involontairement, car il n'est pas possible de faire une chose malgré soi ou à son insu, sans y être poussé par quelque force secrète. Votre esprit ne se trouvera donc pas dans cet état de calme, ou dans cette disposition favorable qui permet ou oblige, du moins jusqu'à un certain point, de réfléchir, de délibérer: il agira, il voudra sans connaissance et en aveugle; en un mot, il ne sera pas libre, quoique le mobile qui le fait agir se trouve en lui; et, sous peine d'être en contradiction avec vous-même, ou avec votre définition de la liberté relative, vous nous accorderez que dans ce cas du moins, pressé par un motif unique ou très-prédominant, l'injure qu'on vous a faite, et qui vous porte à vouloir vous venger, ce que vous voudrez vous ne pourrez pas ne pas le vouloir, vous le voudrez *nécessairement*.

Or ne serait-il pas étrange que la volonté, qui ne peut pas résister à un sentiment tel que le désir de la vengeance, lorsque ce sentiment n'a point d'antagoniste, ou qu'il l'emporte sur des motifs qui émanent de l'intelligence et de la raison, peut toujours résister efficacement à ceux-ci, ne leur obéit jamais *nécessairement*, même quand ils ne seraient atténués par aucune force contraire; et que nos idées, nos jugements, nos raisonnements, quelque forts et persuasifs qu'ils soient, ne peuvent jamais, comme nos passions, nos penchants, être les causes efficièntes, et conséquemment nécessaires, de nos volitions?

Supposons ensuite qu'un motif différent du désir de vous venger, qu'un sentiment plus noble, ou même un sentiment plus vil, tel que la crainte d'une représaille, ou bien enfin, telle autre raison, bonne ou mauvaise, louable ou répréhensible, qu'elle vienne de votre entendement ou de votre sensibilité, vous porte au moins à réfléchir sur ce que vous avez en vue. Il pourra arriver ou que vous y penserez pour ainsi dire à votre insu, ou que vous le ferez sciemment, ou volontairement. Or, dans le premier cas, il est clair que vous y penserez, que vous y réfléchirez *nécessairement*, et dans le deuxième, que vous *voudrez nécessairement* y penser, y réfléchir, puisque la volition, ou l'acte volontaire, précédant ici toute réflexion, ne

sera pas même libre comme vous l'entendez, ou dans le sens relatif.

Enfin, si, après avoir un moment réfléchi, vous prenez volontairement la résolution soit de continuer à délibérer, soit d'exécuter votre dessein, soit de vous en abstenir, vous commencerez à vouloir librement; et votre détermination finale sera d'autant plus libre, que vous aurez plus longtemps, plus mûrement réfléchi, délibéré. Mais cela n'est vrai, bien entendu, que dans le sens relatif que vous attachez au mot liberté; et comme dans ce sens, la liberté et la nécessité ne sont pas du tout des choses contraires ou opposées qui s'excluent réciproquement, vous n'en pourrez rien conclure contre la nécessité de vos actes. Si vous prétendez qu'ils sont d'autant moins nécessaires qu'ils sont plus libres, plus réfléchis, ou que le degré de liberté est en raison inverse du degré de nécessité, il faudra donc que vous le prouviez d'ailleurs.

Mais, direz-vous: d'abord, pourvu que je réfléchisse au parti que je dois prendre, il importe peu que je le fasse ou à mon insu, ou volontairement, et, si j'y pense volontairement, que je sois ou ne sois pas nécessité à le vouloir; toujours est-il qu'alors :

Je suis libre en prenant tel parti plutôt que tout autre, et d'autant plus libre que j'aurai plus mûrement réfléchi.

Or, plus je réfléchis ou délibère sur les motifs d'après lesquels je me décide, plus je les pèse, plus je les examine, et moins je serai nécessité à prendre tel ou tel parti, ou à le vouloir prendre.

Donc, plus ma détermination sera libre, moins elle sera nécessaire, ou forcée.

Dans l'acception où l'on prend ici le mot *liberté* morale, j'accorde sans difficulté la majeure de ce syllogisme. Mais je nie formellement la mineure, qui, au surplus, n'est qu'une pétition de principe.

Il est bien vrai qu'en général nous sommes entraînés avec d'autant plus de force et plus rapidement à satisfaire nos desirs, nos passions, que nous y avons moins réfléchi: mais il ne

s'ensuit pas que la détermination de l'âme soit tantôt plus, tantôt moins nécessaire; car il y a une très-grande différence entre la nécessité elle-même, qui n'est pas susceptible de mesure, et l'énergie ou la promptitude avec laquelle nous lui obéissons. Ainsi, que je sois plus ou moins libre, que je délibère plus ou moins, ma volition, déterminée par le motif le plus puissant, qu'il émane de la sensibilité ou de l'intelligence, sera toujours également nécessaire, quelles que soient la force de ce motif et celle de ma détermination. La nécessité est, encore une fois, une chose absolue, diamétralement opposée à la liberté absolue; et qui rejette l'une doit accepter l'autre. Mais la nécessité n'a rien de contraire à la liberté relative dont nous parlons. Aussi est-ce fort mal à propos qu'on lui donne ce nom de liberté, ou celui de libre arbitre.

V. Qu'est-ce, maintenant, que réfléchir sur un objet quelconque, sur un parti à prendre? qu'est-ce que peser, examiner les motifs qui nous sollicitent pour et contre une même chose. ou pour une chose et la chose contraire?

Quand on réfléchit, surtout lorsqu'on le fait sciemment ou avec intention, c'est que déjà l'on avait quelque objet en vue; et dans ce cas, on l'envisage toujours sous un certain rapport déterminé.

Être attentif, c'est considérer particulièrement un objet, sous tel ou tel rapport, jusqu'à ce qu'il se présente à l'esprit quelques idées relatives à cet objet, envisagé sous ce même point de vue. Réfléchir, c'est porter tour à tour ou successivement son attention, d'abord sur ces idées, jusqu'à ce qu'il naisse de leur rapprochement, de leur comparaison, des rapports d'idées, que l'esprit accepte pour vrais et qu'il affirme. ce qui s'appelle juger; puis sur ces rapports eux-mêmes, dans lesquels nous en voyons d'autres, nommés conséquences, ce qui s'appelle raisonner.

Par l'attention, la réflexion, l'esprit aperçoit ces idées, ces rapports, ces conséquences; mais ces actes intellectuels ne les engendrent point, n'en sont point la cause efficiente: il ne

dépend même pas de nous de les découvrir ; car il en est certainement une infinité d'autres relatifs au même objet , qui nous échappent , qui demeurent inaperçus : et de plus , ces idées peuvent être exactes ou erronées ; ces rapports , vrais ou faux ; ces conséquences , légitimes ou non. Enfin , de ces idées , de ces jugements , de ces raisonnements , peuvent naître aussi des craintes , des espérances ; bien ou mal fondées , et d'autres sentiments imprévus , sur lesquels la volonté n'a , certes , aucun pouvoir.

Ces phénomènes affectifs et intellectuels , nés , comme au hasard , durant le cours de la délibération , et qui ne dépendent de la volonté ni quant à leur nature , ni quant à leur existence ; ces phénomènes de l'âme , joints à ceux qui d'abord vous avaient porté à réfléchir , à délibérer , sont les raisons déterminantes qui vous feront nécessairement prendre tel ou tel parti , ne fût-ce que celui de n'en prendre aucun pour le moment.

Les motifs sont-ils tels , en effet , qu'ils vous laissent dans l'indécision , qu'ils vous obligent de les examiner , de les peser encore ? Vous voilà derechef à porter votre attention , à réfléchir sur ces motifs et sur l'objet principal auquel ils se rapportent. De là naîtront , probablement , de nouvelles idées , de nouveaux jugements , de nouvelles conséquences , de nouveaux sentiments , en un mot , de nouveaux motifs ou mobiles , qui s'ajouteront aux premiers ou les modifieront , qui pourront ou les corroborer ou les affaiblir. Mais , quoi qu'il arrive , vous serez toujours dans le même état où vous vous trouviez avant la délibération , c'est-à-dire placé entre des forces contraires qui vous détermineront nécessairement ou à prendre un parti quelconque , ou à n'en prendre aucun ; avec la seule différence que ces forces antagonistes seront en plus grand nombre.

Il est des gens qui se font d'ordinaire des idées si fausses , et qui jugent ou raisonnent si mal , qu'ils feraient beaucoup mieux de s'en rapporter à leur instinct qu'à leur raison , et de suivre , sans réfléchir , s'ils ont un bon naturel , les impulsions de leur cœur. Mais , en général , on ne peut pas disconvenir que nos sentiments ne s'épurent et que notre esprit ne s'é-

chaire par la réflexion. Nous devons donc, quand cela nous arrive, nous estimer heureux de ne vouloir une chose qu'après avoir réfléchi, ou de vouloir réfléchir avant d'agir : car, encore une fois, cela ne dépend pas de nous, puisque nous n'avons pas le pouvoir ou de vouloir, ou de ne vouloir pas ; que nous ne pouvons pas, à *volonté*, *vouloir* réfléchir ou ne pas réfléchir ; pas plus que nous ne pouvons, à *volonté*, *vouloir* agir ou n'agir point. Certains motifs, indépendants de la volonté, nous déterminent nécessairement soit à réfléchir, à délibérer, soit à vouloir le faire, soit, enfin, à vouloir prendre immédiatement tel ou tel parti : et si nous délibérons plus ou moins, de nouveaux motifs joints aux premiers, et comme eux indépendants de la volonté, nous détermineront nécessairement soit à vouloir faire la chose que nous avons en vue, soit à vouloir nous en abstenir : à moins que, par l'égalité de leur poids, si je puis m'exprimer ainsi, ils ne nous laissent encore dans l'indécision.

Voyons ce qui se passerait, dans le cas où un homme jouirait d'une parfaite liberté relative, c'est-à-dire, s'il se trouvait dans la situation la plus favorable pour méditer, pour réfléchir. Éloignons toutes les influences étrangères à la raison ; laissons celle-ci discuter avec elle-même ; représentons-nous un homme de sang-froid, d'un jugement sain, qui se possède au plus haut degré, et qui délibère sur un objet qu'il a même intérêt à examiner ; par exemple, un négociant prudent et sage, ayant en vue une spéculation commerciale, qui lui fera gagner cent mille francs s'il réussit, qui lui fera perdre une pareille somme s'il ne réussit pas.

Dans la supposition que l'affaire lui paraisse douteuse d'abord, à moins d'être fou, ce qui est contre l'hypothèse, il voudra y penser, y réfléchir, il ne pourra pas ne pas le vouloir, il sera libre nécessairement. Sous cette condition, et sous d'autres encore, comme par exemple d'avoir de la mémoire, de posséder certaines connaissances, il est probable que beaucoup d'idées relatives à l'objet qui l'occupe s'offriront à lui ; que celles-ci, par leur rapprochement, en feront surgir d'autres ; qu'il aper-

cevra des rapports, des conséquences, c'est-à-dire qu'il jugera et raisonnera, bien ou mal, ce qui ne dépendra pas de sa volonté.

Après avoir réfléchi, délibéré, jusqu'à ce qu'il ne se présente plus d'autres idées à son esprit, et qu'il croie avoir entendu toutes les raisons pour et contre le projet qu'il a en vue, il voudra, sous la condition de certains antécédents, tels que la résolution qu'il aurait prise de ne risquer aucune somme, quand la chance de gagner n'est pas au moins dans le rapport de 2 à 1 ; il voudra *nécessairement*, tout *libre* qu'il est, si l'on prend ce mot dans le sens relatif, soit mettre le projet à exécution, soit ne le pas effectuer ; ou bien, il demeurera, *malgré lui*, dans l'irrésolution.

Examinons plus particulièrement ce dernier cas, qui renferme en quelque sorte la question tout entière.

VI. Il arrive souvent qu'après avoir médité sur un sujet, l'esprit, sans s'en apercevoir, passe de ce sujet à un autre. Il cesse donc alors nécessairement, même involontairement, de s'occuper du premier. Ce cas n'est pas celui de l'irrésolution (ni celui de la détermination prise d'abandonner une question ou une affaire projetée, ou bien d'en remettre l'examen à un autre temps). Quand l'âme est irrésolue, indécise, elle s'occupe encore ou volontairement, ou sans le vouloir, de son objet.

L'indécision provient, selon moi, de ce que les raisons déterminantes qui sollicitent l'âme à vouloir une chose ou à ne la vouloir pas sont égales entre elles, quant à l'influence ou l'empire qu'elles exercent sur nous, à tel moment donné, ou dans telles circonstances. Comme, d'ordinaire, ces forces morales sont de nature diverse et en très-grand nombre, surtout si l'on y comprend ces espérances et ces craintes vagues, ces sentiments confus, ces idées indistinctes qui n'agissent que *sourde*ment et à notre insu, il n'est jamais possible de *savoir à priori* si les résultantes des motifs opposés sont égales entre elles. Mais on doit conclure, ce me semble, de ce que l'âme

reste en repos ou indécise, que ces motifs contraires, ou leurs résultantes, sont *pour elle* de même valeur.

Vous le niez, vous, partisans du libre arbitre, en disant : 1° que l'âme, placée entre deux alternatives exactement de même force à son égard, pourrait encore faire un choix, se prononcer pour l'une ou pour l'autre ; et 2° que, sollicitée par des motifs contraires d'inégale force, rien ne l'empêcherait d'agir dans le sens du plus faible, et, à plus forte raison, de n'agir ni dans un sens ni dans l'autre, c'est-à-dire de ne rien vouloir.

1° D'abord, comme il est très-invraisemblable, sinon évidemment impossible, que l'âme, sollicitée par des forces contraires de même valeur pour elle, puisse agir d'une manière quelconque, vous devriez au moins apporter quelque preuve à l'appui d'une pareille assertion, et c'est ce que vous ne sauriez faire ; ensuite, outre que vous admettez une conjecture sans fondement, vous êtes en contradiction avec vous-mêmes, car vous avouez que l'âme ne peut pas agir sans raison, sans motif, et vous prétendez qu'elle peut sans raison choisir entre deux partis opposés. Il est bien vrai qu'ici, loin de n'avoir aucune raison d'agir, de vouloir, elle en a, au contraire, pour agir et dans l'un et dans l'autre sens ; mais les motifs étant égaux par rapport à elle, elle n'en a point pour prendre un parti plutôt que l'autre.

Vous objectez que ces motifs ne sont point des causes efficientes, ou productrices, qui, agissant en sens inverse, demeurent sans effet ; que ces motifs ne sont que des causes occasionnelles, c'est-à-dire des faits à l'occasion desquels l'âme se détermine librement pour l'un ou pour l'autre parti. C'est ainsi, direz-vous, qu'à l'occasion du retour d'un parent, d'un ami qui a fait une longue absence, vous vous décidez à donner une fête, sans que cet événement vous impose la nécessité de la donner, et sans qu'aucune force morale puisse vous faire, malgré vous, changer d'intention.

Je réponds, que le retour d'une personne chérie et la célébration d'une fête sont des faits extérieurs, ou matériels, qui

n'ont à la vérité aucune influence directe l'un sur l'autre ; mais que, entre ces deux faits matériels, il en est deux internes, un motif déterminant et une volition ; et que ce motif, cause de cette volition, est lui-même un effet du premier fait extérieur ; tandis que la volition, effet de ce motif, devient cause du deuxième fait. Le retour d'un ami réveille en vous certains sentiments, et vous suggère l'idée de donner une fête : si ces motifs sont exactement balancés par des raisons différentes, vous serez nécessairement irrésolu ; si, au contraire, ils ne sont pas dominés ou balancés par d'autres raisons, ils vous détermineront, avec plus ou moins de force et de promptitude, mais nécessairement, à vouloir célébrer cette fête. Ainsi, ce que vous appelez cause *occasionnelle* est véritablement (pour celui qui analyse avec soin l'esprit humain) cause *efficiente*, ou *productrice* : si elle n'est pas cause immédiate de la volition, elle l'est du moins des motifs ou des faits intermédiaires qui la produisent. Je dois rappeler, au surplus, que les forces morales qui meuvent le cœur et l'esprit, ne nous imposent jamais directement la nécessité de faire telle ou telle chose ; mais qu'elles nous imposent toujours celle ou de la vouloir faire, ou de vouloir nous en abstenir, ou de demeurer dans l'indécision (à moins que l'on admette une volonté absolue, inconciliable, comme je l'ai fait voir, avec l'hypothèse probable que l'âme ne peut rien vouloir sans motif, un motif ne fût-il pas une cause).

Nous sommes quelquefois violemment tyrannisés, invinciblement entraînés soit par nos idées, soit par nos passions ; alors il devient évident que ces phénomènes agissent sur la volonté à titre de causes efficientes. Or il n'y a jamais, il ne saurait y avoir, sous ce rapport, aucune différence essentielle, mais seulement une différence dans le plus et le moins, quant à l'intensité de leurs effets, entre les idées les plus impérieuses et les pensées les plus douces ; entre les passions les plus vives et les sentiments les plus tranquilles : les effets produits, les déterminations de la volonté, pour être moins énergiques, n'en sont pas moins nécessaires.

Il suit de là que, si le spéculateur que j'ai cité pour exem-

ple a autant de raisons pour adopter le projet qu'il considère que pour le rejeter, il sera nécessairement irrésolu : ou il cessera tout à fait d'y penser, soit par lassitude, soit par tout autre motif ; et, en tout cas, sans y renoncer volontairement, il ne le mettra pourtant pas à exécution : car pour en venir à faire une chose que l'on ne fait pas actuellement, pour changer de conduite, de manière d'être ou d'agir, ou passer de l'inaction à l'action, il faut une cause quelconque ; au lieu qu'il n'en faut point pour demeurer dans l'état où l'on se trouve. pour ne pas changer : or, dans cet exemple, la cause qui produirait le changement est, par hypothèse, contre-balancée, détruite, par une autre qui lui est opposée.

2^o Si ces causes n'étaient pas égales, l'âme pourrait-elle un instant être indécise ou bien se prononcer en faveur du motif le plus faible contre le plus fort ? Ici du moins les apparences sont contre nous ; car, en effet, il arrive souvent que l'âme, après avoir flotté entre des forces diverses (dont par cette raison nous supposons les résultantes égales ou à peu près), reste encore dans le même état d'indécision, bien qu'il survienne un nouveau motif d'un côté ou de l'autre, et même qu'elle agisse contrairement à cette nouvelle force.

Mais cela peut provenir, en premier lieu, de ce que, à mesure que le nombre des raisons déterminantes s'accroît d'un côté, leurs antagonistes, sans augmenter en nombre, augmentent d'intensité : c'est ainsi que plus on trouve de motifs pour se venger d'une injure ou plus on approche de l'exécution, plus la crainte d'une représaille ou d'un châtiment quelconque peut devenir forte ; en sorte qu'il arrive alors que l'équilibre subsiste toujours, ou même que l'on finit par céder à la crainte : en second lieu, que les raisons survenues d'un côté font ressortir des raisons contraires, dont on n'avait pas tenu compte ; c'est ainsi que le négociant dont nous parlons, n'ayant d'abord porté son attention que sur les chances qu'il pourrait courir dans l'affaire qui l'occupe, après avoir trouvé par le calcul ou le raisonnement qu'il y a plus de 2 à parier contre 1 qu'il gagnera, ce qui doit le tirer d'incertitude relativement à la

question principale, et même, ce semble, le décider à entreprendre cette affaire, hésitera encore, ou même y renoncera tout à fait, si, par exemple, il vient à considérer que les cent mille francs qu'il doit risquer constituent presque toute sa fortune ; et troisièmement enfin, qu'un motif patent, qui nous pousse en un sens et semble devoir nous faire sortir de l'état d'incertitude où nous nous trouvons, peut nous y laisser, ou même nous faire agir contre ce motif, en réveillant à demi des idées dont nous avons à peine conscience et qui opéreront sourdement sur notre esprit, ou des sentiments confus d'attrait ou de répugnance, d'espérance ou de crainte, qui, à notre insu, remueront notre cœur. Supposé que le spéculateur, d'abord en balance entre des raisons pour et contre et d'égale valeur à ses yeux, se décide tout à coup par une idée qui l'éclaire et qui lui fait croire que sa spéculation est infaillible ; ne peut-il pas arriver aussi que, sans y penser d'une manière formelle, il se fasse ce raisonnement : Pourquoi n'ai-je pas eu plus tôt l'idée qui vient de m'éclairer ou de m'éblouir ? il n'a donc pas dépendu de ma volonté de la faire naître : cela étant, qu'est-ce qui m'assure qu'elle ne sera pas affaiblie ou renversée par une raison contraire, qui ne se présente pas actuellement à mon esprit ? Et qu'on ne s'imagine pas que ce ne soit là qu'une fiction ; ce raisonnement inaperçu, nous le faisons fréquemment, mais il se résume, si je puis dire, dans une crainte vague, qui en est la suite, et dont nous ne nous rendons point compte. Il faut encore remarquer que, souvent, après avoir pris une résolution définitive, nous en suspendons ou en abandonnons l'exécution, par un motif qui ne vient qu'après coup, tel que serait la paresse du corps ou celle de l'esprit.

Ainsi toutes les apparences qui pourraient faire croire que l'âme peut vouloir, peut agir (avec ou sans conscience) sous l'influence de motifs opposés parfaitement égaux, et n'agir pas sous l'impulsion d'un motif unique ou prédominant, ne prouvent rien, si ce n'est que le plus souvent elle est muë ou arrêtée par des motifs qu'elle n'aperçoit pas clairement, quoiqu'ils se trouvent en elle. Là est tout le mystère.

Si les forces qui nous sollicitent, quoiqu'auvent à nous insu, ont une influence quelconque, faible ou forte, sur la volonté, il y aurait de la contradiction à prétendre qu'elles n'agissent pas à titre de causes efficientes. et si elles sont les causes de nos volitions, c'est une conséquence inévitable que la volonté ne peut pas résister à ces forces, à ces raisons déterminantes; de façon qu'elle obéit invinciblement à la plus puissante. Ce qui résiste, ce sont ces forces elles-mêmes, lorsqu'elles sont opposées et qu'elles se combattent.

Quand l'âme est ainsi sollicitée par des forces morales opposées les unes aux autres, leurs résultantes peuvent être représentées par deux vouloirs, deux volitions, dont l'une doit nécessairement l'emporter sur l'autre si elles sont inégales entre elles, et qui, en cas d'égalité, doivent nécessairement laisser l'âme en balance, ou dans un état d'irrésolution. Il faudrait, pour se représenter l'idée de nos adversaires, supposer un troisième vouloir, qui, lui-même en équilibre, déciderait, comme arbitre, entre les deux autres; d'où la notion contradictoire de *libre arbitre*, qui suppose dans un même être l'existence simultanée de la liberté passive et de la liberté active.

Il est impossible, en effet, de se former une idée de la liberté morale, en tant qu'elle est le contraire de la nécessité, sans concevoir en même temps, que l'âme pourrait vouloir, que la volonté pourrait agir suivant telle ou telle direction déterminée, sans aucun motif: ce qui paraît inadmissible. la volonté, par elle-même, étant une force sans but, qui ne renferme en soi aucune raison d'agir dans tel sens plutôt que dans tout autre (et qui, par cela même, est susceptible de prendre toutes les directions sous l'influence des causes qui la dominent). Ou bien il faudrait regarder nos actions volontaires, ou pour mieux dire nos volitions, comme dépendant de certains motifs, et ceux-ci, comme dépendant eux-mêmes de la volonté, ce qui nous ferait tourner dans un cercle logique, ou nous forcerait d'admettre une série infinie de motifs déterminants, et, si je puis m'exprimer ainsi, de volitions motivantes: ce qui est absurde.

Tout en agissant volontairement, et même quand nous avons une parfaite conscience de nos actes, nous ne faisons donc qu'obéir nécessairement à des forces de toute espèce, la plupart inaperçues, qui ne laissent rien à l'activité propre, ou absolue, faculté purement imaginaire. Il en est de la volonté, comme de l'atome qui voltige capricieux dans l'espace; dont les mouvements, quelque bizarres et variables qu'ils soient, et tout incertains qu'ils paraissent, n'en sont pas moins soumis à des lois constantes, immuables, comme ceux des corps célestes. Les forces qui nous sollicitent, parmi lesquelles il en est un petit nombre qui agissent, pour ainsi dire, sans interruption, telles que les notions communes, sont infiniment plus diversifiées que celles qui animent l'atome; mais les déterminations qu'elles amènent, comme les mouvements résultant des impulsions que l'atome reçoit, sont également assujetties à des règles fixes, et soumises à la grande loi de la nécessité.

On a écrit, surtout dans ces derniers temps, de très-bons livres en faveur du libre arbitre, considéré comme faculté relative, d'excellents chapitres, aussi clairs que persuasifs, et dont l'utilité est incontestable, en ce qu'ils font sentir l'avantage qu'il y a presque toujours à réfléchir, à délibérer avant d'agir. Je dis *presque toujours*, car avec de bons sentiments et un jugement faux, il vaut mieux suivre aveuglément les impulsions de son cœur que les conseils de sa raison, si l'on peut alors l'appeler ainsi. En tout cas, les auteurs de ces ouvrages estimables, n'ont pas été au fond de la question; ils n'ont fait que nager à la surface, en s'accrochant de temps à autre à la morale, pour ne pas se noyer.

Nous concluons de tout ce qui précède :

1° Que l'homme est libre en ce sens qu'il a le pouvoir de faire ce qu'il veut actuellement (car je ne considère ici l'homme que dans une action présente, ou comme agissant à tel moment donné, ce qui me l'a fait appeler l'homme actuel) : qu'il peut faire une chose ou l'autre, prendre tel ou tel parti, ou s'abstenir d'en prendre aucun, en un mot, choisir : pourvu qu'on entende par là, qu'il peut faire telle chose, prendre tel parti, toutes les

fois que cela lui convient, ou qu'il le veut; et qu'il peut également, s'il le veut, faire tout le contraire; enfin, qu'il pourra de même, quand il le voudra, résister à tout ce qui le sollicite ou l'engage à prendre tel ou tel parti, à faire telle ou telle chose.

2° Que, par suite, l'homme est libre encore de cette autre manière, qu'il peut, à volonté, ou s'il le veut, réfléchir, délibérer avant d'agir ou de se déterminer à le faire; et d'autant plus libre qu'il se possède davantage, qu'il est plus *capable* de réflexion, ce qui varie avec les individus, et plus *disposé* à réfléchir, ce qui varie, chez le même individu, avec les circonstances.

3° Mais que l'homme n'est pas véritablement libre, en ce que la volonté n'est point absolue (nous le croyons et nous le supposons ici du moins); qu'elle ne peut, par elle-même, ou sans cause, se manifester sous telle ou telle forme phénoménale, passer de la virtualité à l'actualité, ou de la puissance à l'acte: en d'autres termes, que l'acte volontaire, que la volition, la détermination de l'âme, n'a pas son point de départ dans la volonté même (qui n'en est que la cause conditionnelle, et non la cause efficiente, ou productrice); de façon que tous nos actes ont, en dehors de la volonté, une cause antérieure qui la met en jeu, qui la détermine d'une manière ou d'une autre et nécessairement, qui détermine l'âme à vouloir telle ou telle chose, à choisir plutôt ceci que cela, à prendre tel parti à l'exclusion de tout autre. De sorte que, si, comme il est vrai, l'âme peut résister aux penchants instinctifs par la raison, ou réciproquement, elle ne peut pas pour cela, elle ne peut jamais résister aux motifs qui la déterminent à le vouloir.

4° Que les causes, directes ou indirectes, mais efficientes, de nos déterminations volontaires, sont nos sentiments et nos idées, particulièrement les idées de la raison.

5° Que l'âme voudra nécessairement, ne pourra pas ne pas vouloir, ou agir, ou se déterminer, conformément aux lois de la raison, si celle-ci se montre seule: mais que, sollicitée par la sensibilité seule, l'âme obéira nécessairement aux lois et aux exigences de cette dernière.

6° Que si la raison et la sensibilité sont en présence, à moins qu'elles ne concourent au même but, elles se disputeront l'avantage d'entraîner la volonté, qui se déterminera nécessairement pour la plus puissante, pour celle qui aura sur l'âme la plus grande part d'influence ou d'action, eu égard à toutes les circonstances internes et externes où celle-ci se trouve actuellement placée.

7° Qu'enfin, pour tout dire en deux mots, l'âme peut, si et *quand elle le veut*, réfléchir, délibérer, résister aux sollicitations de la sensibilité, et même de l'intelligence, faire une chose ou s'en abstenir, prendre un parti ou le parti contraire, choisir même ce qui lui déplaît ou lui répugne, de préférence à ce qui lui serait agréable : mais que, si elle peut *faire* tout cela lorsqu'elle le veut, elle ne peut jamais le *vouloir* sans y être déterminée nécessairement, sans être contrainte à le vouloir, par une cause quelconque, autre que la volonté elle-même.

CHAPITRE IX.

Des raisons secondaires, ou preuves indirectes, qu'on fait valoir en faveur du libre arbitre.

Les preuves indirectes qu'on apporte à l'appui, je ne dis d'une liberté absolue, ou proprement dite, mais d'une liberté quelconque, d'une liberté bien ou mal comprise, bien ou mal définie, en un mot, de tout ce que l'on nomme, tort ou à raison, liberté morale ou libre arbitre ; ces preuves, dis-je, sont, par exemple : la conscience et la honte du genre humain, le blâme, le repentir, la morale, les lois pénales, divines et humaines. Nous allons, dans ce chapitre et le suivant, les passer toutes en revue, en cherchant à les apprécier, sous le rapport où nous devons les envisager ici. Nous commencerons par celle que nous avons nommée la première, et qui paraît devoir être la plus forte de toutes.

1. En me plaçant au point de vue de ceux qui se renferment dans la question, je n'accorderais certainement pas que la liberté morale, comme on l'a dit (1), « me soit attestée par la conscience, par mon expérience de tous les jours. »

Ce que l'expérience m'apprend, c'est que je puis faire une chose, prendre un parti, quand je le veux. L'expérience m'apprend encore que ma détermination, que mon choix entre deux partis ou deux choses contraires, change d'un instant à l'autre ; que ce que je veux actuellement, je ne le voulais pas l'instant

(1) M. Van Meenen; Rapport à l'Académie sur les *Nouvelles Considérations* de M. Tissot, p. 74.

d'aparavant, d'où la réflexion me fait conclure ou déduire que je ne le voudrais peut-être plus, que je pourrais ne plus le vouloir l'instant d'après, si je continuais d'y penser : sans que, la plupart du temps, j'aperçoive bien clairement d'où proviennent ces changements de détermination. Or rien de tout cela ne m'assure que je suis libre, que ma détermination n'est soumise qu'à ma seule volonté, que mon choix ne dépend d'aucune cause.

Quant à la conscience, elle ne peut nous faire connaître que ce qui se passe actuellement dans notre âme, c'est à savoir, ou un acte quelconque, ou un phénomène passif. Elle ne nous révèle, directement, aucune de nos facultés, à plus forte raison une faculté imaginaire, tout au moins incompréhensible, sinon absolument impossible. Nous avons ou pouvons avoir conscience de chacun de nos actes volontaires, et l'acte volontaire suppose bien la volonté (comme la sensation suppose la sensibilité, dont nous n'avons pas conscience non plus); mais la conscience nous dit-elle, nous montre-t-elle, que l'acte, ou la détermination volontaire implique une volonté absolue, qui pourrait par elle-même passer de la puissance à l'acte? Non certes : il n'est pas possible que la conscience nous révèle jamais un pareil mystère s'il existe, et la logique encore moins, car il y a là absurdité manifeste aux yeux de la raison.

Si maintenant nous nous plaçons au point de vue de ceux qui s'écartent de la véritable question, nous conviendrons avec eux, ou nous leur accorderons, que nous avons (du moins indirectement) conscience de notre libre arbitre, ou de la faculté qu'on nomme liberté relative.

« Indépendamment de toute conception, dit Lamennais, on doit reconnaître que le libre arbitre est un fait universellement attesté par la conscience du genre humain; et que dès lors il faudrait, sous peine de déraison, nécessairement l'admettre, quand on ne parviendrait en aucune manière à se l'expliquer. » (Tome II, p. 325.) Reste à savoir ce qu'entend Lamennais par le fait, quel qu'il soit, qu'atteste la conscience du genre humain.

Ce qu'on appelle vulgairement *libre arbitre* . et ce dont le vulgaire ne sait point se rendre compte . est un fait complexe qui se compose de plusieurs faits . tous incontestables d'ailleurs . à savoir : 1° De la possibilité . non-seulement de faire ce que nous voulons actuellement . mais encore de ne pas le faire ou de faire le contraire si , déterminés par de nouveaux motifs . nous venions à le vouloir ; ce qui constitue la *liberté physique* proprement dite , appliquée plus particulièrement ici au bien et au mal . 2° Du pouvoir de *choisir* entre l'un et l'autre . entre deux partis contraires , entre des choses de nature toute différente (ce qui ne prouve rien ni pour ni contre la *liberté morale* ; car on peut également concevoir ou que le choix lui-même est *libre* , comme on le *suppose* d'ordinaire , ou qu'il est *nécessité* par un motif déterminant). 3° De la *volonté* elle-même , qui est une force vague , ou sans but ; qui , bien qu'identique , est variable quant à son énergie , et qui diffère plus ou moins sous ce rapport d'un individu à l'autre ; mais qui dans aucun cas ne peut rien par elle-même , ou toute seule , c'est-à-dire sans motif (que celui-ci soit nécessitant ou non) . 4° Enfin , du *pouvoir* de cette volonté ainsi déterminée par un motif quelconque , pouvoir dont le plus ou moins d'étendue , dans telle circonstance donnée , dépend tout à la fois et de l'énergie propre de la volonté elle-même , et de la force , ou , si on l'aime mieux , de la nature des motifs qui la déterminent .

Tous ces faits , en quelque sorte évidents par eux-mêmes . sont d'ailleurs suffisamment démontrés par l'observation , et l'on ne saurait se refuser à les reconnaître . Mais , comme ils ne prouvent rien en faveur de la liberté , si l'on prend ce terme à la rigueur , il en serait de même de la conscience que nous en aurions .

Avons-nous réellement conscience d'une vraie liberté , d'une liberté absolue ? C'est une autre question , que Lamennais , comme tant d'autres , a laissée dans le vague .

J'ai montré , ou rappelé ci-dessus , car j'ai précédemment prouvé que sous le nom de liberté morale , on comprend d'ordinaire : 1° la liberté physique ; 2° la puissance du choix ; 3° la

volonté elle-même ; 4° le pouvoir de cette volonté agissant sous l'influence des motifs qui la déterminent : mais que rien de tout cela ne constitue , ni ne suppose , ou n'implique la véritable liberté morale , bien que la réciproque soit vraie.

Lorsque nous jouissons d'une entière liberté physique , c'est-à-dire , lorsque nous ne sommes ni empêchés , ni contraints par aucune force , par aucune cause soit extérieure et physique , soit morale mais étrangère à notre propre pensée ; nous pouvons certainement , et il serait contradictoire que nous ne puissions pas , dans ce cas , faire ce que nous voulons , puisque c'est en cela même que consiste cette sorte de liberté. Nous sentons , en quelque manière , ou croyons sentir ce pouvoir ; et nous avons la certitude , sinon le sentiment , que , dans l'instant même où , déterminés par un motif , nous faisons volontairement telle ou telle chose , nous pourrions en faire une autre , *si nous le voulions*. Maintenant , et c'est en cela seul que consisterait véritablement la liberté morale , pourrions-nous , non pas seulement *faire* cette dernière , si nous le voulions , mais *vouloir* la faire , et conséquemment le vouloir sans motif , à l'instant même où un motif nous détermine à faire la première ? Peut-être (quoiqu'on puisse en démontrer *logiquement* l'impossibilité). Mais quand on s'imagine que c'est là un fait certain attesté par la conscience , on se fait évidemment illusion.

Peu importe , dira Lamennais ; de cela seul que ce fait est universellement reconnu pour vrai (il s'en faut beaucoup qu'il le soit) , parût-il purement chimérique , et fût-il inexplicable , inintelligible , il faudrait l'admettre , sous peine de déraison. On sait , en effet , que Lamennais place le principe de la certitude dans les croyances communes ou les plus générales , pour ne pas dire dans les préjugés populaires. En sorte que , selon lui , les vérités éternelles et nécessaires ne peuvent être considérées comme telles , que parce qu'elles sont universelles , c'est-à-dire universellement reconnues pour certaines ; tandis que nous pensons , au contraire , qu'elles ne sont universelles , que par cela même qu'elles sont nécessaires , évidentes par elles-mêmes et d'une certitude absolue.

Pourquoi, demandent les partisans du libre arbitre, l'homme croirait-il universellement qu'il est libre, s'il ne l'était pas?

On pourrait, en deux mots, répondre à cette question, en disant que, si nous sommes réellement persuadés de l'existence d'une *véritable* liberté morale, ce dont il est permis de douter, cela peut provenir de ce que nous nous trompons sur ce qui se passe en nous, que nous ne réfléchissons pas, que nous observons, jugeons et raisonnons mal; en sorte que cette croyance, n'étant fondée que sur des illusions et des préjugés, ne prouverait en aucune façon la réalité du fait. Mais j'entrerais dans quelques détails à cet égard.

La preuve que l'on prétend tirer de cette croyance universelle, repose sur les prémisses d'un syllogisme dont voici l'expression.

Un fait est vrai, ou réel, ou réellement existant, lorsqu'on le regarde universellement comme tel;

Or on admet universellement le libre arbitre comme un fait très-vrai, très-réel;

Donc le libre arbitre existe réellement.

Cependant on peut démontrer avec évidence, logiquement du moins et par des raisonnements analogiques, que la liberté morale, comme faculté absolue, n'existe point, et l'on n'a jamais pu prouver démonstrativement le contraire, ce qui, en effet, n'était pas possible. Il faut donc, si la majeure de ce syllogisme est vraie, que la mineure soit fausse; ou que la majeure soit fausse, si la mineure est vraie. Ainsi, de deux choses l'une : ou l'on ne croit pas universellement à la réalité du libre arbitre; ou bien une croyance universelle n'implique pas la réalité d'un fait.

Puisque nos antagonistes ne peuvent pas démontrer directement l'existence réelle de la liberté, il faudrait tout au moins qu'ils prouvassent la vérité des prémisses de leur syllogisme, dont ce fait est la conclusion. Or c'est ce que nous les défions de pouvoir jamais faire; d'autant que l'expérience, qui viendrait à l'appui de nos arguments, s'il en était besoin, suffirait seule pour faire voir clairement que ces prémisses sont fausses l'une comme l'autre.

Il est des préjugés, des illusions, physiques et morales, qui ont tellement le caractère ou les apparences de la vérité, qu'on les adopte sans examen, comme des choses évidentes par elles-mêmes, comme des faits dont la réalité n'a pas besoin d'être démontrée. C'est ainsi que, pendant plusieurs siècles, on a généralement admis que le soleil et les planètes tournaient autour de la terre immobile ; cela ne paraissait pas pouvoir être révoqué en doute. Cependant il est bien reconnu aujourd'hui que la terre n'est ni en repos, ni au centre de notre système solaire, et qu'elle tourne, ainsi que les autres planètes, autour du soleil.

Le libre arbitre, qui met sous la dépendance de la volonté les forces qui, au contraire, la subjuguent, est une illusion morale assez analogue à la précédente : et il ne s'ensuit pas, de ce que nous nous croyons libres, que nous le soyons en effet ; comme il ne s'ensuivait pas, de ce que l'on croyait la terre immobile, qu'elle le fût réellement.

Ainsi, la majeure de ce syllogisme étant fausse, la mineure fût-elle vraie, la conséquence ne le serait pas.

Mais, de plus, la mineure elle-même est fausse : car la liberté morale, et je vais le prouver, est loin d'être universellement admise.

Relativement aux questions d'un intérêt général, et qui se trouvent, pour ainsi dire, sous les yeux de tout le monde, chacun a une croyance quelconque, une manière de voir ou de sentir, du moins confuse, indéterminée. Sous ce rapport, il faut distinguer l'homme vulgaire du savant ou du philosophe : car le premier ne juge d'ordinaire que sur des apparences, et trouve absurde ou ridicule ce qu'il ne comprend pas ; tandis que le philosophe et le savant ne fondent leurs jugements que sur des observations comparées, internes ou externes : seulement il peut arriver ou que ces observations soient mal faites, ou que les conclusions qu'ils en tirent ne soient pas légitimes.

Le peuple se figure la terre dans un repos absolu, parce qu'il ne voit ni ne sent qu'elle se meut : il voit, au contraire, le soleil se lever à l'orient, se coucher à l'occident ; il ne doute

donc pas de son mouvement. Il croit impossible, parce qu'il ne la comprend pas, l'existence des antipodes : comment, se dit-il, le peuple antipode par rapport à nous n'aurait-il pas la tête *en bas* ?

Mais, si quelquefois les sens extérieurs nous abusent jusqu'à ce point, de nous faire admettre comme incontestable ce qui néanmoins est bien reconnu pour faux, et nier ce que le raisonnement, l'observation ou le calcul ont rigoureusement démontré ; le sens intime ne nous trompe pas moins, dans certains cas, sur ce qui se passe en nous.

Ainsi le vulgaire s' imagine peut-être qu'il dépend de lui, de sa *volonté*, de *vouloir* faire une chose ou l'autre. Ce serait un faux préjugé, une illusion d'optique au regard de l'âme. La vérité est qu'il n'a point examiné, ni même envisagé la question, et que, probablement, il ne la verrait pas si on la lui montrait, ne la comprendrait pas si l'on venait à la lui expliquer. Peut-être, au fond, ne reconnaît-il d'autre liberté que la liberté physique. On aurait de la peine à lui persuader, en effet, qu'il n'est pas libre, dans quelque sens que ce soit, dès qu'il peut faire ce qu'il veut, et que rien hors de lui ne l'y oblige. Il semble que la liberté morale consiste uniquement pour lui, en ce qu'il puisse se dire, quand il fait volontairement une chose, qu'il pourrait s'en abstenir ou en faire une autre, *s'il le voulait*. Jamais il ne s'est demandé s'il pourrait le vouloir, c'est-à-dire, si, voulant actuellement une chose, il lui serait possible d'en vouloir une autre, et si ses actions volontaires ne dépendent pas indirectement de quelque force interne qui le maîtrise, et donne à sa volonté telle ou telle direction, sans qu'il s'en aperçoive et qu'il puisse s'y opposer.

On ne peut donc pas se prévaloir de l'opinion, ou plutôt de la croyance populaire, dans cette occasion, parce qu'elle est, en quelque sorte, étrangère à la question qui nous occupe, ou du moins tellement vague, qu'on n'en peut rien conclure.

Un homme qui se casse la jambe, en sautant, sans nécessité et volontairement, un fossé, a raison de croire qu'il aurait pu prévenir cet accident, *s'il l'avait voulu*. Mais il se tromperait

beaucoup en se figurant qu'il aurait pu le vouloir, toutes les circonstances, internes et externes, restant *identiquement* les mêmes. Se l'imagine-t-il en effet ? Est-ce sur cette erreur qu'est fondé le regret qu'il éprouve de s'être étourdiment exposé à se faire mal ? En ce cas, j'avouerai qu'il se croit libre. Mais cela du moins n'est pas d'une évidence telle qu'on ne puisse en douter. De toute façon, ce qu'il doit regretter n'est pas directement d'avoir agi ou voulu agir comme il l'a fait ; c'est d'avoir eu telle pensée, porté tel jugement, en un mot, de s'être trouvé dans des circonstances qui devaient nécessairement le déterminer à prendre le parti qu'il a pris ; circonstances qui pouvaient changer d'un instant à l'autre, mais qu'il n'a pas dépendu de lui d'éviter ou de modifier, en se déterminant.

On pourrait tout à la fois répondre affirmativement et négativement à la question de savoir si l'homme se croit *moralement* libre : affirmativement, en ce sens que tout homme, sans exception, *croit* certain fait que le plus grand nombre *croit* être la liberté ; négativement, en ce qu'il n'est pas exact de dire qu'on se croit libre, si le fait que l'on croit ne constitue pas la liberté, et que celui qui la constitue n'est pas même pris en considération : il ne l'est jamais, d'une manière formelle, par le commun des hommes.

Quant aux philosophes en particulier, il en est certainement un assez grand nombre, il est même des sectes tout entières, telles que les stoïciens, qui ont formellement nié l'existence ou la réalité du libre arbitre, qui ont démontré, tant bien que mal, la *nécessité* de nos volitions, comme de nos actions volontaires, quelles qu'elles soient. Et cela suffit pour prouver que, si beaucoup d'hommes s'imaginent être libres, ce sentiment n'est point universel, comme on le prétend.

Parmi ceux qui ont soutenu la doctrine du libre arbitre, je n'en connais aucun qui ait allégué de bonnes raisons tendant à prouver directement que la volonté *se détermine elle-même*, ou qu'elle maîtrise les motifs qui la déterminent. Quelques-uns, sans s'en apercevoir, ont prouvé tout le contraire de ce qu'ils voulaient démontrer. La plupart n'ont pas même abordé la

question, et peut-être n'était-ce pas sans dessein, supposé qu'ils l'aient bien comprise.

De toute manière il est certain, d'une part, que le sentiment du commun des hommes, ou de quelques hommes, sur la liberté de l'âme, si l'on entend par là une liberté véritable, réelle, n'est pas universellement partagé, ne peut pas être considéré comme une croyance universelle; et que, d'une autre part, cette croyance, fût-elle universelle, ne prouverait en aucune façon la réalité du fait, l'existence réelle de la liberté.

II. Les louanges que nous accordons aux actions méritoires, le blâme ou le mépris dont nous couvrons les actions répréhensibles, semblent bien supposer que nous nous croyons libres; mais impliquent-ils nécessairement, ou évidemment, la liberté? Voyons.

Les hommes et les choses ont différentes sortes de mérite, suivant leur nature ou le point de vue sous lequel nous les envisageons. Un homme peut être vertueux ou vicieux, intelligent ou stupide, beau ou laid. Sous le premier rapport seulement, c'est un être *moral*. Sous le dernier rapport, il doit être assimilé aux choses matérielles.

L'estime ou le mépris que nous avons pour les hommes et les choses, ou pour leurs qualités bonnes ou mauvaises, sont, comme ces qualités, de nature diverse. Il en est de même des éloges ou des critiques que nous en faisons. Mais nous ne louons ou ne blâmons jamais véritablement que les qualités morales et les actions volontaires.

Nous accordons du mérite à un bon vin, nous en faisons l'éloge; mais nous ne lui donnons pas cette sorte de louange qui contient implicitement ou admiration, ou approbation, ou l'une et l'autre ensemble. Nous méprisons le vin de mauvaise qualité; il est l'objet de nos railleries, mais non d'une critique qui condamne ou désapprouve; nous le rejetons avec mépris, avec dégoût, mais nous ne le blâmons point.

Nous ne blâmons non plus ni un homme sans intelligence,

ni une femme laide, pour ces défauts. Cependant il doit y avoir dans les sentiments qu'ils nous inspirent, ou dans la critique que nous en faisons tacitement, le contraire de l'admiration; puisqu'il est certain que nous admirons une belle femme et un homme de génie.

Quant aux êtres moraux, ou considérés comme bons et méchants, vertueux et vicieux: nous les estimons ou les méprisons, nous en faisons l'éloge ou la critique, mais non comme d'un bon ou d'un mauvais vin, d'une femme belle ou laide, d'un homme spirituel ou d'un idiot: car, ici, il y a toujours louange ou approbation, au moins tacite, dans notre estime et nos éloges: toujours blâme ou improbation, dans nos critiques et nos mépris.

Est-ce avec raison, est-ce à tort?

Il semble, en tout cas, qu'on ne devrait tout au plus, et seulement pour les mieux caractériser, louer ou blâmer que des actes (volontaires, bien entendu), jamais les hommes eux-mêmes, ou les attributs qui les constituent et les bonnes ou mauvaises qualités qui les distinguent. Car nous ne nous sommes point donné nous-mêmes ces qualités, ces attributs, et il ne dépend pas plus de nous d'être, du moins actuellement, vertueux ou vicieux, bons ou méchants, que d'être beaux ou laids, judicieux ou imbéciles.

Il y a plus: nos actions, en tant que louables ou répréhensibles au fond, sont elles-mêmes indépendantes de notre volonté, c'est-à-dire que nous ne sommes point maîtres de vouloir le bien ou le mal comme tels, ou de le faire en vue d'un but bon ou condamnable: puisque l'on n'agit avec bonne ou mauvaise intention, qu'en vertu de ses qualités bonnes ou mauvaises, et que ces qualités, nous ne pouvons point en les avoir ou ne les avoir pas dans le moment où nous agissons. Je ferai actuellement le bien, pour le bien même, si je le veux: mais je ne le voudrai que s'il est dans ma nature, ou du moins dans mes principes, acquis par l'éducation et mes habitudes: cette autre nature de le vouloir, ou d'aimer le bien.

De même qu'un peintre peut, à son gré, copier un tableau

de Michel-Ange ou de Raphaël, sans être pour cela capable de produire de pareils chefs-d'œuvre, nous pouvons aussi, *quand nous le voulons*, copier, si je puis dire, imiter, faire telle ou telle action méritoire, en ce qu'il y a de matériel en elle ; mais, outre qu'il ne nous est pas toujours donné de le vouloir, il ne dépend jamais de nous, de notre volonté, de faire une bonne action par amour pour la vertu, par dévouement, par charité, par bienfaisance. Je puis sans doute, si je le veux, donner une aumône aux pauvres, c'est-à-dire mettre la main dans mon gousset, en tirer ma bourse, etc., et je le voudrai nécessairement, si j'y suis déterminé par un motif, quel qu'il soit, qu'aucun autre ne paralyse : mais il ne dépendra pas de moi de faire cette aumône ou par commisération, par pure bonté de cœur et sans arrière-pensée, ou par hypocrisie et dans la vue d'en retirer quelque avantage. Car toute qualité morale qui nous fait agir avec bonne intention, ou dans des vues honorables, est, comme l'esprit, comme le jugement, un don de la nature, sans lequel nos actions volontaires, quelque bonnes en apparence et quant à leur résultat, ne sauraient être foncièrement méritoires.

Et il ne servirait de rien de m'objecter que je pourrais, si je le voulais, acquérir, à la longue, une qualité morale que la nature ne m'aurait point donnée. Je répondrais : premièrement, que dans la question du libre arbitre, nous n'avons à considérer que des *actes*, des déterminations *actuelles*, puisque tout se réduit à savoir si ces déterminations, ces actes volontaires, sont ou ne sont pas nécessités par des motifs ; en second lieu, qu'on pourrait appliquer ce que j'ai dit d'une action louable en elle-même à la détermination que je prendrais de faire des efforts pour acquérir une bonne qualité que je n'aurais pas ; et troisièmement enfin, que cette détermination pré-supposerait elle-même une qualité naturelle très-éminente, d'autant plus éminente que les penchants vicieux ou les défauts que j'aurais à combattre seraient plus prononcés, et *de plus*, mais non pas *seulement* un certain degré d'énergie, *naturel*, dans ma volonté. En sorte que, si l'on met à part les circon-

stances extérieures, tout dépend, en dernière analyse, des dons de la nature.

Il me paraît suivre de là, que nous ne devons louer et estimer la vertu, que comme on loue et admire le génie ; que l'on ne doit mépriser le vice, que comme nous méprisons l'idiotisme, sans blâmer l'un plus que l'autre.

Certes, s'il est au monde un être digne d'estime et d'admiration, c'est une faible créature, une femme délicate de corps, mais forte d'âme, qui, voulant sacrifier à l'honneur, à la considération publique, à ses devoirs, au repos de sa conscience, au bonheur de son époux et de ses enfants, une passion funeste, fait des efforts inouïs pour lui résister, pour la vaincre. Y parviendra-t-elle ? Nul ne peut le dire ; elle-même n'en sait rien, elle n'est pas libre : tout ce qu'elle sait, c'est qu'elle veut la combattre de toutes ses forces, de toute sa vertu. Mais ce qu'elle ignore peut-être, ce que beaucoup de gens ignorent, c'est que, dans la situation morale où elle se trouve, elle ne peut pas ne pas le vouloir, elle le veut nécessairement. Et, en effet, si, non-seulement elle aime la vertu par-dessus toute chose et préfère au plaisir passager qu'elle pourrait attendre d'un amour illicite, tout le bien qui résulte d'une conduite sans tache (préférence qui ne dépendra pas de sa volonté) ; mais encore, si elle est vertueuse, si elle a en elle la force nécessaire, sinon pour vaincre, du moins pour combattre le vice, qu'elle déteste ; comment pourrait-elle vouloir céder sans effort à l'amour qui la séduit et qui l'épouvante ?

Celui qui sacrifie volontairement son repos, son bonheur, sa vie même, à son roi, à sa patrie, à son Dieu, est bien plus admirable encore. Cependant de pareils actes supposent, d'une part, un très-haut degré de vertu, ou de force d'âme, qui, comme le génie, est un don de la nature, qu'on ne saurait acquérir par une volition soudaine ; et, d'une autre part, un amour de Dieu, du roi ou de la patrie qui va jusqu'au fanatisme : passion noble, sublime, d'autant plus puissante qu'elle n'est point contraire à la raison, qu'elle peut être soutenue par d'autres passions non moins estimables, telles que

l'amour de la gloire, et qu'enfin elle n'a pas d'autre antagoniste qu'un attachement à l'existence, commun à tous les êtres vivants. Il est donc évident que celui qui sacrifie à ces mêmes passions son repos ou sa vie, y est nécessairement déterminé, est invinciblement entraîné à vouloir le faire.

Ce que nous disons d'un acte de vertu, de justice, de dévouement, on peut le dire aussi d'un crime, d'une mauvaise action, quelle qu'elle soit. Celui qui veut faire le mal, le veut nécessairement ; il ne pourrait pas ne pas le vouloir dans les circonstances déplorables, internes et externes, où il se trouve involontairement placé. Ces circonstances, ses idées, par exemple, pourraient changer d'un instant à l'autre, et sa détermination changerait certainement avec elles ou quant à sa direction, à son objet, ou seulement quant à sa force, à sa vitesse, si je puis m'exprimer ainsi. Mais c'est une erreur de croire que dans le moment où il agit, il n'est pas nécessité à *vouloir* agir comme il le fait.

La plus étrange et la plus forte illusion que se fassent les hommes est de s'imaginer qu'à la place de tel individu, dont ils louent ou blâment la conduite, ils n'auraient peut-être pas pu, dans le premier cas, et n'auraient certainement pas voulu, dans le deuxième, agir comme lui. Or c'est là le fondement, l'unique fondement de nos louanges et de nos censures.

Cette illusion provient de ce que l'on ne considère que le fait principal qui se présente actuellement, et qu'on néglige tout le reste. Par exemple, un homme de la lie du peuple, un misérable manque de pain : il peut s'en procurer par le larcin ou le meurtre, et il vole ou il assassine. Vous soutenez qu'à *sa place*, ce qui veut dire, sans doute, si vous vous trouviez comme lui, dans le besoin, vous ne déroberiez point, ni ne tueriez personne, dussiez-vous en mourir ; et je vous crois sur parole. Mais, d'abord, il y a déjà quelque différence entre mourir de faim en réalité ou simplement par hypothèse, et nul ne pourrait dire avec certitude ce qu'il ferait si l'hypothèse venait à se réaliser. Et puis, à l'exception de la seule circonstance extérieure dont il s'agit, et qui est *supposée* la même pour

vous et pour celui que vous condamnez, toutes les autres sont différentes. Quelques-unes peuvent être en faveur de cet homme, mais la plupart sont contre lui : il se pourrait qu'au fond son caractère fût meilleur que le vôtre, qu'il fût plus heureusement organisé que vous ne l'êtes : mais vous avez reçu de l'éducation, et il en a été privé ; on vous a inculqué de bons principes, et il n'en connaît aucun ; vous êtes éclairé, et il est ignorant ; vous avez été élevé dans la pratique de la sagesse, et il a été abandonné à lui-même ; vous avez eu continuellement de bons exemples sous les yeux, et il n'en a eu que de mauvais, comme de mauvais conseils ; vous attachez le plus grand prix à l'estime de vos semblables, et il n'en fait aucun cas : enfin, rien ne l'arrête ; il ne craint que la mort, et c'est par cela seul qu'il redoute l'échafaud : vous la craignez plus que lui, et cependant, la honte, l'ignominie, serait pour vous pire que la mort. Croyez-vous, après cela, vous être mis, par hypothèse, à la place de ce malheureux, en supposant simplement que vous êtes comme lui dans la misère et sur le point de mourir d'inanition ?

Qu'un homme de votre condition, d'une humeur noire, d'un mauvais caractère, d'une méchante nature (lequel, sans aucun doute, aurait pu se corriger, avec le temps, s'il l'avait voulu, s'il avait été, par un motif assez puissant, nécessité à le vouloir), se conduise mal, dans telle ou telle circonstance présente : si vous voulez soutenir qu'à *sa place* vous vous comporteriez autrement, commencez donc par supposer que vous êtes aussi méchant, que vous ne valez pas mieux que lui : sans cela votre assertion n'aura aucun fondement.

Faites disparaître toutes les différences qui existent entre deux individus, quant à leur constitution physique, à leurs qualités intellectuelles et à toutes les causes extérieures qui ont pu les modifier ; comme aussi quant au climat, à la nourriture, à l'âge, etc., de telle sorte qu'ils ne soient plus, pour ainsi dire, qu'un seul être sous deux apparences identiques, comme les deux images d'un objet que nous regardons en louchant : vous les verrez agir exactement de la même manière dans une con-

joncture donnée, et ce que fera l'un, l'autre le fera nécessairement aussi : car sous les mêmes conditions, les mêmes causes produisent nécessairement les mêmes effets. Voilà une conclusion logique à laquelle on ne peut opposer que des théories absurdes.

Qu'on dise à présent que la louange et le blâme démontrent qu'en général l'homme se croit libre (quel que soit le sens qu'il attache à ce mot, s'il y attache aucun sens précis), je le veux bien : mais certainement, ni cette croyance elle-même, comme je l'ai fait voir précédemment, ni le blâme et la louange, ne prouvent en aucune manière qu'il soit libre en effet, libre absolument et dans le sens propre du mot.

Il paraît devoir en être de même des sentiments qui accompagnent le blâme ou la louange, lorsqu'on en est soi-même l'objet ; je veux dire du repentir et du sentiment qui lui est opposé. Mais c'est ce que nous devons examiner de plus près.

III. Quelle est l'origine de ce sentiment pénible que nous appelons repentir ou remords, et du sentiment contraire, qui n'a point de nom approprié, mais qui est un secret contentement de soi-même ? sentiment qu'il ne faut pas confondre avec l'amour-propre et la vanité, quoique ceux-ci se fondent peut-être comme le premier sur un mérite personnel, réel ou imaginaire, mais en tout cas d'une autre nature.

Le repentir paraît être un sentiment complexe, dans lequel on démêle, 1° une sorte de *répugnance* ; 2° une *crainte*, ordinairement un peu vague ; 3° un *regret* plus ou moins prononcé ; et 4° un *reproche* que l'âme se fait à elle-même.

1° Le sens moral étant une propriété naturelle de l'âme, en vertu de laquelle nous éprouvons toujours un sentiment désagréable, quel qu'il soit, en voyant commettre une action reprehensible, ou que nous jugeons telle ; nous devrions, ce semble, le ressentir toutes les fois que nous faisons nous-mêmes une faute grave ; et nous le ressentons en effet, mais faiblement, parce qu'il est atténué par le motif, plus puissant, qui nous fait agir. Il n'en est pas de même après l'action accomplie :

dès que notre désir est satisfait, ce sentiment reprend d'ordinaire toute sa force; et alors notre conduite nous *répugne*, comme étant contraire à l'une de nos inclinations naturelles. Ceci ne suppose pas le moins du monde ni que nous soyons, ni que nous nous croyions libres.

2° Ce sentiment est souvent accompagné de tout un cortège de craintes, ou tout au moins d'une crainte quelconque, très-bien fondée. Et que craint-on? C'est ou le ridicule, ou le mépris, ou le déshonneur, ou l'infamie, ou l'échafaud, ou l'enfer. Mais de ce que nous craignons un mal dont nous sommes menacés, il ne s'ensuit pas, je pense, ni que nous soyons libres ni que nous croyions l'être.

3° Le regret qu'on éprouve d'avoir fait une faute, n'est qu'une conséquence des deux sentiments que je viens d'expliquer, et ne prouve rien de plus qu'eux : car il se réduit à ce que nous sommes alors contrariés, affligés d'un événement dont les suites pourront être plus ou moins fâcheuses.

4° Quant au reproche que l'âme se fait tardivement d'avoir cédé à un désir coupable, et qui diffère du blâme proprement dit, en ce qu'il est plutôt un sentiment qu'un acte volontaire, il a toutefois le même fondement que celui que nous adresserions aux autres en pareil cas. Puisque nous sommes en général persuadés qu'à leur place, ou dans des circonstances pareilles, nous n'agirions pas comme eux, nous devons croire aussi, et nous nous imaginons faussement, en effet, que nous aurions pu agir, ou vouloir le faire, autrement que nous ne l'avons fait, et que nous agirions tout différemment si la *même* conjoncture se représentait encore : ce qui du reste est impossible; parce que, quand même toutes choses seraient égales d'ailleurs (ce qui n'est guère possible non plus), il y aurait toujours avant la deuxième action une circonstance qui ne pouvait pas exister avant la première, et qui n'est venue qu'après, c'est le regret de l'avoir faite; regret que l'on peut regarder comme un motif très-propre à influencer nos volitions ultérieures. De toute manière, comme chacun, à tort ou à raison, blâmerait un autre dans un cas tel que celui où il se trouve, il est impos-

sible que, par un retour sur lui-même, il ne sente pas ce blâme retomber sur sa tête : il est alors tout à la fois juge et coupable, accusateur et accusé : comme coupable, il se sent isolé et sans appui ; comme juge, il est associé à tous les autres hommes, qu'il se représente le condamnant et le couvrant de mépris.

Joignez, pour résumer ce qui précède, à ce jugement des hommes, que l'accusé lui-même confirme, la peur d'un châtiment réel, soit dans ce monde, soit dans l'autre ; puis cette aversion, cette répugnance qu'il a, au fond, pour toute action méchante ou injuste ; enfin, le regret, le déplaisir qu'il éprouve de s'être exposé à tant de maux : et vous aurez l'explication de ce phénomène moral, de ce sentiment douloureux que nous appelons, suivant son intensité ou son objet, repentir ou remords.

Le sentiment contraire, c'est-à-dire ce contentement, cette satisfaction qui est le fruit d'une bonne conduite ou d'une action méritoire, s'explique d'une manière analogue.

Mais enfin, que ces sentiments reposent ou directement sur la croyance que nos déterminations sont libres, ou seulement sur l'habitude qu'on nous a fait contracter d'approuver ou de désapprouver les autres, de les louer ou de les blâmer, suivant qu'ils font bien ou qu'ils font mal, il ne suivra point de là que la volonté ne soit pas nécessitée dans ses actes.

Le repentir (ou le remords), quoique alors il ne prenne point ce nom, existe avant comme après l'action ; il y a, si je puis dire, un repentir antérieur et un repentir postérieur. Mais le premier, qui par cette raison ne peut guère agir comme motif déterminant, est presque insensible, du moins pour l'ordinaire ; parce que, d'une part (outre qu'il ne renferme point de regret formel), le désir non encore satisfait l'étouffe, en quelque sorte, et que, d'une autre, nous n'avons devant les yeux que la simple image d'une faute ou d'un crime, qui n'existe pas encore ; au lieu qu'après l'action, d'un côté le désir est éteint, et de l'autre le crime est vivant.

Le repentir étant, selon moi, un sentiment complexe, il

suppose conséquemment, dans l'âme, plusieurs propriétés ou manières d'être différentes, qui sont autant de modifications de la sensibilité morale ; et ces propriétés, en tant que le repentir en dérive, ou qu'elles en sont les causes conditionnelles, constituent ensemble ce que nous appelons la *conscience morale*.

Toutefois il se pourrait que le repentir (comme on semble l'admettre généralement) fût un phénomène simple, et la conscience une propriété particulière, que Dieu aurait attachée au cœur de l'homme comme un moyen capable de prévenir, sinon une première faute, du moins une rechute. S'il en était ainsi (et nous reviendrons tout à l'heure sur cette manière d'envisager les choses), il est clair que le repentir serait bien indépendant de nos opinions sur le libre arbitre, et du libre arbitre lui-même.

De toute façon, la conscience morale n'est, comme le sens du juste et de l'injuste, du bien et du mal, qu'une propriété purement *affective*, et non intellectuelle, d'où, par conséquent, il ne peut jaillir aucune lumière, mais seulement des *sentiments* ou agréables, ou pénibles. Le jugement seul peut nous éclairer (et quelquefois nous éblouir d'une lumière incertaine ou trompeuse) sur ce qui est juste ou injuste, sur ce qui est bien ou mal. Le *jugement* nous fait *discerner* le juste et l'injuste ; le *sens* du juste et de l'injuste nous fait *éprouver* un sentiment d'indignation au récit ou à la vue d'une action qui nous *paraît* injuste, ou que nous *jugeons* telle : et la *conscience* morale nous fait *éprouver* aussi un sentiment désagréable, mais d'une autre espèce ou plus compliqué, lorsque nous avons nous-mêmes commis une action que nous *croyons* injuste ou mauvaise, soit d'après nos propres idées, soit d'après le jugement, et quelquefois les préjugés d'autrui. Ce qui prouverait, selon moi, soit dit en passant, que ce qui nous déplaît ou nous répugne, ce n'est pas une telle action en elle-même, c'est l'injustice en général, l'injustice en soi.

Il est des choses manifestement vraies ou fausses, justes ou injustes, bonnes ou mauvaises. Nous n'avons alors besoin,

pour les apprécier, que de ce premier degré de jugement qu'on nomme le sens commun. Dans ce cas, s'il s'agit, par exemple, d'une mauvaise action, le jugement particulier qui nous la fait trouver telle coïncide avec le sentiment fâcheux que nous en ressentons : et de là provient, sans doute, que l'on regarde, communément, le sens du juste et de l'injuste et la conscience morale comme des qualités propres à nous faire *discerner* le bien et le mal.

Mais il est un grand nombre de cas où nous ne saurions dire avec certitude, du moins au premier aspect, si nos actions sont bonnes ou mauvaises, justes ou non ; de même que nous ne sommes pas toujours en état de juger, du premier coup d'œil, si une proposition est vraie ou fausse. Or cela n'empêche pourtant pas qu'alors nous ne fassions telle ou telle de ces actions avec répugnance, quoiqu'elle soit en elle-même bonne, ou du moins insignifiante, et avec satisfaction ou indifférence, telle autre qui en soi est plus ou moins mauvaise : ce qui n'arriverait pas si la conscience elle-même pouvait nous *éclairer* directement, et si le sentiment que produit en nous telle action volontaire dont nous sommes témoins n'était pas lui-même subordonné au jugement que nous en portons.

La conscience morale et l'attribut de l'âme, quel qu'il soit, par lequel nous discernons le bien et le mal, sont donc des propriétés distinctes. C'est, je crois, pour les avoir confondues ou réduites à la conscience seule, que des philosophes ont pensé que celle-ci n'était que le fruit de l'éducation, ou de préjugés variables et individuels, et que le juste et l'injuste étaient des choses arbitraires ou de convention.

S'il en était ainsi, le vrai et le faux seraient aussi des choses arbitraires ; car la même faculté qui nous fait distinguer le juste de l'injuste, est aussi celle qui décide si telle proposition est vraie ou fausse. Souvent nous prenons pour vrai ce qui est faux, pour juste ce qui ne l'est pas, et réciproquement : cela fait voir que nous sommes sujets à nous tromper ; mais on ne peut pas en tirer cette conséquence, que le vrai et le juste dépendent du caprice ou du jugement des hommes, et que rien

n'est vrai ou juste en soi. Si nous avons de la répugnance pour une action qui nous semble injuste, même quand elle ne l'est pas en réalité, nous n'en avons pas moins pour toute assertion qui nous paraît fausse, quoiqu'elle puisse être vraie : mais cette répugnance, qui s'attache invinciblement à l'idée de l'injuste et à celle du faux, s'évanouit (et il en est de même du repentir) du moment où nous sommes complètement désabusés. Ce qui prouve avec évidence que l'amour de la vérité, celui de la justice et la conscience morale, sont des propriétés naturelles de l'âme, et non des fruits de l'éducation ou des préjugés.

Peut-être n'en est-il pas ainsi du repentir lui-même, qui n'est qu'un simple phénomène. Mais, puisque, de toute manière, ce phénomène existe, il est certain que, quelle qu'en soit la cause efficiente, ou productrice, il doit avoir aussi, il implique dès lors, une cause conditionnelle, une condition interne, une propriété préexistante au phénomène ; et cette condition, cette propriété, est ce que nous appelons conscience morale.

Il importe peu d'ailleurs que la conscience soit un attribut direct ou dérivé ; que le remords soit un phénomène simple ou complexe ; que l'objet de notre improbation ou de notre repentir soit une action ou réellement répréhensible, ou qu'on nous a seulement accoutumés à regarder comme telle ; que tout cela suppose ou non que nous nous croyons véritablement libres, ou que notre croyance à cet égard se rapporte à une liberté bien ou mal comprise : toujours est-il qu'on n'en peut rien conclure contre la nécessité de nos volitions.

Bien que le remords, ou plus généralement le repentir, et peut-être encore d'autres faits de la même nature, doivent ou peuvent nous faire penser que nous sommes libres, du moins il ne s'ensuit pas logiquement que nous le soyons en effet. D'ailleurs, ni cette croyance universelle, ni le libre arbitre lui-même, n'expliqueraient le remords : car il ne paraît y avoir aucune liaison nécessaire entre cette croyance ou cette faculté, et le sentiment dont il s'agit. Cela est si vrai, qu'en dehors de

la civilisation, un homme en tue un autre sans que sa conscience en soit troublée ; et que parmi nous, il arrive souvent qu'un meurtrier condamné au dernier supplice, ne commence à montrer du repentir, qu'après de longs entretiens avec l'homme de Dieu chargé de l'endoctriner et de l'exhorter en le consolant : enfin, je ne pense pas que, sans aucun exemple ni conseil salutaires, sans instruction ni exhortation préalables, un criminel ait jamais fait un acte de contrition. S'ensuit-il que le remords ne soit que l'effet de l'éducation, d'un préjugé, d'une erreur ou d'une illusion de l'esprit ? Je ne le pense pas. Mais en tout cas, on tournerait dans un cercle vicieux, si, comme on le fait peut-être quelquefois sans s'en apercevoir, on supposait *à priori* : d'une part, que l'homme est moralement libre, pour en conclure, faussement, que le remords est antérieur à toute idée acquise ; et d'une autre part, que ce sentiment est naturel au cœur humain, pour en tirer un argument en faveur de la liberté morale.

Quoi qu'il en soit, j'ai tâché pour ma part d'expliquer le repentir de deux manières toutes différentes, mais qui, j'en conviens, sont purement hypothétiques, et ne pouvaient pas ne pas l'être.

D'après l'une de ces hypothèses, il serait indirectement et en partie fondé sur ce que nous nous croyons libres, c'est-à-dire sur ce que nous nous imaginons que, quand nous voulons une chose, nous pourrions, dans le même instant, en vouloir une toute contraire, sans autre motif que la volonté elle-même.

D'après l'autre hypothèse, le repentir serait indépendant de toute espèce de croyance, et particulièrement de nos opinions sur le libre arbitre, aussi bien que de l'existence même de cette faculté. Ce serait un sentiment naturel, comme la reconnaissance du cœur, comme elle susceptible de plus et de moins, et que nous éprouverions bon gré, mal gré, sans raisonnement, sans déduction logique.

« Si l'âme pensante n'est pas libre, dit M. Lordat (*Leçons précitées*), le remords est impossible.... Il n'a été institué que par Celui qui a créé l'homme. »

Eh bien ! était-il impossible à Dieu d'instituer ce sentiment, de nous l'imposer indépendamment de toute condition, comme de toute opinion ? Ne pouvait-il nous le faire éprouver qu'à la condition de nous avoir doués d'une liberté absolue, comme celle dont il jouit probablement lui-même ; et l'affirmer ne serait-ce pas nier la puissance de Dieu ? — De toute manière, il est certain qu'en général nous pensons, ou nous nous imaginons, *après* avoir volontairement commis une faute, qu'il dépendait de nous, que nous étions libres de ne pas le vouloir. Reste à savoir si cette croyance est fondée en raison. M. Lordat, pour le prouver, met ici en parallèle le meurtre *involontaire* d'Athis, causé par une méprise, dont il accuse les dieux, et l'un des forfaits dont s'est rendu volontairement coupable Oreste, qui en éprouve du remords (comme cela devait être si Dieu l'a voulu ainsi) et s'en accuse lui-même : ou parce qu'il pensait, *à juste titre*, qu'il aurait pu ne pas le commettre s'il l'avait voulu, et qu'il croyait *à tort*, je crois, qu'il était libre de ne pas le vouloir ; ou parce qu'il confondait (comme le fait M. Lordat) la volonté et la liberté, c'est-à-dire la volonté pure et simple, qui selon moi est toujours déterminée par quelque chose d'antérieur, et la volonté absolue dont les déterminations auraient en elle leur point de départ. Quant au meurtre d'Athis, on pourrait y distinguer deux choses, le meurtre lui-même et la méprise qui le lui a suggéré. En mettant celle-ci sur le compte des dieux, nous pouvons demander si le meurtre lui-même était, au fond, ou n'était pas volontaire. Dans le premier cas, nous pensons que les véritables dieux qui auraient déterminé Athis à vouloir le commettre, ne seraient autres que ses propres sentiments, ses passions qui l'aveuglaient, ses idées du moment ; dans l'autre cas, c'est-à-dire si le meurtre était involontaire, il est tout à fait en dehors de la question du libre arbitre, dans laquelle nous n'avons à considérer que des actes volontaires ; et le parallèle ne signifie plus rien : tout consiste à savoir si ces actes volontaires sont ou ne sont pas soumis à des causes. Mais M. Lordat n'aborde pas cette question, il dit même que ce n'est pas là ce qui est en question ; et il prétend m'avoir réfuté !

En tout cas, et quoi qu'on fasse, on ne prouvera jamais, par le fait du repentir, que l'homme est véritablement libre; je veux dire, qu'il jouit d'une liberté absolue, car, encore une fois, il n'y en a point d'autre, à proprement parler. Passons à d'autres points.

IV. Comment accorder, dit-on, la moralité avec la nécessité, ou la fatalité?

S'il s'agit d'une moralité rationnelle, idéale, pour ne pas dire chimérique, supposant une volonté absolue, une liberté comme celle qui semble devoir exister en Dieu, parce que c'est un être absolu, mais qui est tout à fait incompréhensible pour nous; je répondrai que je n'ai point coutume de sonder des profondeurs où je ne vois goutte, ni de chercher à résoudre des difficultés qui me paraissent insolubles, à concilier des antinomies, à deviner des énigmes. Je ne regarde, au surplus, comme utiles et vraies, qu'une liberté relative, ou ce qu'on nomme très-improprement ainsi, et une morale pratique, qui n'est point fondée sur l'orgueil d'un côté, sur la crainte et l'espérance de l'autre, mais uniquement sur les lois de notre nature, dont les unes sont en quelque sorte gravées dans notre cœur (où à la vérité elles se trouvent écrites plus ou moins lisiblement), dont les autres nous sont imposées par la raison. Ces lois supposent sans doute que nous avons le pouvoir de nous y conformer, ou même de les enfreindre si nous le voulons : mais elles ne prouvent point que, quand nous voulons l'un ou l'autre, aucun motif ne nous y détermine nécessairement.

On demande ce que deviendront, à leur tour, la dignité humaine, la responsabilité.

La dignité prise ainsi abstractivement, idéalement encore, ne m'importe guère, elle deviendra ce qu'elle pourra. Je n'en considérerai pas moins tel ou tel individu comme très-digne, lorsque, soit uniquement par nature, soit aussi par l'effet d'une bonne éducation, il aura, non dans l'imagination seulement, comme certains romanciers philosophes, mais dans le cœur, des sentiments nobles, élevés, et qu'il se conduira en conformité

(fût-ce aussi *en vertu*, ou par la force) de ces sentiments. Je regarderais au contraire comme manquant tout à fait de dignité, malgré leur éloquence, l'élévation de leurs pensées (ou de leurs phrases) et leurs sentences morales, des rhéteurs ou des écrivains hypocrites, ambitieux, avides, égoïstes, qui tout en se disant *libres de vouloir* le bien, ne le feraient jamais en réalité et ne le voudraient point faire (fussent-ils nécessités à vouloir s'en abstenir).

Quant à la responsabilité de nos actes, la nature nous enseigne, en quelque manière, que nous devons l'accepter ; du moins semble-t-elle nous montrer par des faits que nous l'acceptons toujours, lorsque nous jouissons de notre liberté physique, que nous ne sommes ni empêchés ni contraints par des forces étrangères à notre pensée, par des causes extérieures, physiques ou morales ; en un mot, dès que (jouissant d'ailleurs de toute notre raison) nous avons la possibilité de faire telle ou telle chose, si nous le désirons, si nous la voulons faire, ou de nous en abstenir, si nous le voulons. C'est dans ce pouvoir que le vulgaire, que la plupart des philosophes, des législateurs et des moralistes, font consister le libre arbitre. Or, suivant eux, comme selon moi du reste, le libre arbitre dans ce sens, ou ce qu'on appelle la liberté relative, et la responsabilité se supposent réciproquement ; celui-là comme principe, celle-ci comme conséquence. Une liberté absolue dans l'homme entraînerait, à plus forte raison, la responsabilité : mais je ne pense pas que cela soit réciproque : cela dépend du sens et de l'étendue qu'on donne à ce mot responsabilité. En tout cas, une liberté absolue ne me semble pouvoir exister que dans un être absolu, et un être absolu ne saurait être responsable.

La responsabilité n'est point un fait attesté soit par le sens intime, ou la conscience métaphysique, soit par la conscience morale : mais j'ai toujours pensé qu'il nous suffit pour être responsables de nos actes ; d'une part, d'avoir la faculté de réfléchir, de délibérer, et de l'autre, de jouir d'une entière liberté physique. A plus forte raison, dis-je, en serions-nous responsables, si nous jouissions d'une véritable liberté morale, ou

d'une volonté absolue. Mais si l'on voulait prouver l'existence de celle-ci, en prenant son point de départ ou d'appui dans la responsabilité, il faudrait, pour ne pas tomber dans un cercle vicieux, démontrer d'abord qu'en effet nous sommes responsables de nos actes; que nous le sommes jusqu'à tel degré, dans tel sens, et de telle manière que cette responsabilité serait inadmissible ou inconcevable sous les seules conditions dont je viens de parler, c'est-à-dire d'être intelligents, doués de volonté, et de pouvoir faire ce que nous voulons.

« Ceux qui nient la liberté humaine, dit Lamennais, sont forcés de nier ou que l'homme ait des lois, ou qu'il puisse les violer et les viole réellement. Or nier que l'homme ait des lois, c'est non-seulement nier Dieu, mais nier tout ordre et toute cause constante; et nier que l'homme puisse violer ses lois et les viole réellement, c'est affirmer que son action est toujours conforme à ces lois, et nier par conséquent le mal moral, la distinction du juste et de l'injuste, c'est démentir et la raison et la conscience du genre humain, et retomber par là dans la négation absolue de toute loi et de toute cause; car si l'homme, en tant qu'être intelligent et moral, était assujetti à des lois, la raison et la conscience universelle du genre humain en seraient l'expression, à moins qu'elles ne fussent elles-mêmes un fait indépendant de toute loi, et conséquemment dépourvu de toute cause. » (Tome II, p. 335.)

Je ne vois pas bien comment, de ce que l'on nierait que l'homme puisse violer ses lois, et que l'on affirmerait en conséquence que son action y est toujours conforme, on nierait par là même l'existence de toute loi et de toute cause. Mais cela ne nous importe guère.

Il faut ici distinguer entre les lois de la raison, que nous reconnaissons tous, et celles auxquelles la volonté elle-même pourrait être soumise. S'il existait quelque loi semblable (et c'est la question), cette loi consisterait principalement, sinon uniquement, en ce que la volonté *ne pourrait* choisir, ou se déterminer sans motif; et il impliquerait contradiction qu'elle pût l'enfreindre. Or cela détruirait radicalement, comme je l'ai

fait voir, la liberté morale absolue : et comme, à proprement parler, il n'y en a point d'autre, il faudra donc opter entre cette liberté absolue et la nécessité.

Quant aux lois de la raison, les partisans du libre arbitre et leurs adversaires admettent, les uns comme les autres, et qu'elles existent, et que nous avons le pouvoir ou de nous y conformer ou de les enfreindre. Mais cela ne suppose que la liberté physique, c'est-à-dire la possibilité de faire ce que nous voulons actuellement, et celle de faire le contraire si nous venions à le vouloir ; ce qui ne prouve pas que la volonté elle-même soit libre. A cet égard, il n'y a aucune différence entre les lois de la raison et les lois civiles ou criminelles. La liberté physique nous permet aussi de *choisir* entre le parti de violer ces lois et celui de nous y soumettre. Mais aussi longtemps qu'on n'aura pas prouvé que le choix lui-même est libre, qu'il est indépendant du motif qui le détermine et de tout autre, la question du libre arbitre demeurera tout entière.

« Si nous n'étions pas libres, dit à son tour M. Tissot, nous serions des êtres contradictoires. Ne sommes-nous pas, en effet, porteurs d'une loi morale qui nous défend certaines actions et nous en prescrit d'autres ? Or à quoi servirait cette loi, que signifieraient toutes ses conséquences, comment se concilieraient-elles avec les attributs divins, si nous étions entièrement soumis à la fatalité et attachés avec les chaînes de diamant du destin ? La satisfaction de la conscience et le remords seraient des effets sans cause, des contradictions. Or, puisqu'il existe une loi morale, il doit donc aussi y avoir une liberté. La sagesse, la justice de Dieu, sa bonté, se trouvent engagées dans cette question, et il n'y a plus de théodicée possible s'il n'y a pas de liberté. » (*Nouv. Consid. sur le libre arbitre.*)

Il me semble que, moi aussi, je serais en droit de demander à quoi servirait une loi, si l'homme était libre de ne pas l'observer, s'il pouvait l'enfreindre dans le cas même où rien absolument ne l'y obligerait, et comment il se pourrait faire que cette loi fût sans utilité, du moment où nous serions contraints de nous y soumettre.

J'accorderai, certes, sans difficulté, que non-seulement Dieu a gravé dans notre cœur l'amour de la justice, ou plus généralement du bien et du bon, car nous éprouvons toujours un sentiment agréable ou pénible en voyant commettre une action juste ou injuste, bonne ou mauvaise, à laquelle nous ne sommes point intéressés; mais encore, que nous sommes porteurs d'une loi morale, d'une loi de la raison, appelée loi du devoir, à laquelle nous *pouvons* toujours nous conformer *si nous le voulons*; et que nous sommes constitués de manière qu'en général cette loi, considérée en elle-même, nous plaît en même temps qu'elle nous impose. De façon qu'elle est elle-même ou qu'elle contient en soi le premier et le meilleur des motifs que nous ayons pour l'observer, ou qui puissent nous porter à le vouloir. Et il serait très-absurde de soutenir qu'il dépendrait de notre volonté de ne pas trouver bon ce motif déterminant. D'où il suit que, dans le cas où ce motif existera seul, nous nous déterminons nécessairement, quoique volontairement, à obéir à cette loi, nous voudrions nécessairement nous y soumettre. A plus forte raison en sera-t-il de même, si nos sentiments naturels ou acquis nous y portent eux-mêmes, s'ils sont plus ou moins bons, si nous avons contracté de bonnes habitudes. Pour que nous puissions transgresser volontairement cette loi morale, il faudra donc que d'autres sentiments, que d'autres motifs, aient plus d'empire qu'eux et que la loi elle-même sur notre volonté, en un mot qu'ils soient les plus forts à tel moment donné. Je dis les plus *forts* et non les *meilleurs*; car ils ne peuvent être bons ou mauvais en réalité que pour la *saine* raison; et, dans certains cas, ils pourront aveugler ou troubler la raison à tel point, qu'elle les jugera bons, encore qu'ils ne le soient pas: alors ces motifs, bons en apparence, n'en seront que plus forts, plus puissants pour déterminer la volonté à se soustraire à la loi du devoir.

Il existe en nous une autre loi, une loi de la sensibilité, une propriété, si l'on veut, en vertu de laquelle, dès que nous sentons ou que la réflexion nous fait apercevoir que nous avons enfreint la loi morale ou telle autre loi de notre nature, même

lorsque nous sommes encore sous l'influence du mobile qui nous a principalement portés à cette infraction, et à plus forte raison lorsque nous n'y sommes plus ; nous nous sentons malheureux, nous éprouvons un tourment, quel qu'il soit ; qu'on l'appelle regret, repentir ou remords, peu importe. Ce tourment peut encore être augmenté par des croyances, des préjugés qui n'aient rien de légitime, surtout par l'idée fausse que nous sommes libres d'une manière absolue : mais dans tous les cas, il deviendra ultérieurement un nouveau motif propre à donner une bonne direction à notre volonté, une direction jugée bonne du moins par la nation ou la société au milieu de laquelle nous vivons, et qui n'a souvent que trop d'influence sur notre manière de sentir et de penser.

Tout cela me paraît fort naturel, et je n'y vois rien de contradictoire, pas plus que dans l'explication très-simple que je viens de donner des faits dont il s'agit, et parmi lesquels il m'est impossible d'apercevoir un phénomène sans cause : tandis que je considérerais comme tel tout acte volontaire qui aurait dans la volonté même son point de départ, ou qui se manifesterait par lui-même.

Quant à la sagesse, à la justice, à la bonté divines. elles ne se trouvent pas plus engagées, selon moi, dans la question du libre arbitre, ou de la liberté humaine, que l'Intelligence suprême ne l'est dans la question de savoir si nos idées sont des *modifications* de notre âme. et si, pour nous, la pensée consiste, d'une part, dans l'attention, la réflexion, la méditation, en un mot, dans un *effort*, un travail plus ou moins pénible de l'esprit ; et de l'autre part, dans une *succession* d'idées, c'est-à-dire de modifications, de *changements* dans la substance qui pense. Evidemment, rien de tout cela ne saurait être attribué à Dieu, qui est immuable, et dont la puissance, la perfection excluent tout effort, tout ce qui supposerait quelque peine ou quelque hésitation. Or, s'il est impossible de juger de son entendement par le nôtre, qui, examiné de près, paraît être d'une nature ou d'une espèce toute différente, pourrions-nous mieux juger de ses autres perfections par nos qualités morales, et particu-

lièrement de sa volonté, qui seule est absolue, cause première et véritablement libre, sans doute, par notre libre arbitre, ou notre liberté relative, qui ne mérite point ce nom de liberté? On peut reprocher à M. Tissot d'avoir eu trop souvent recours aux attributs incompréhensibles de Dieu, même à des attributs qu'il lui suppose peut-être à tort, pour statuer sur les facultés humaines. Chercher à expliquer celles-ci par ceux-là, ou réciproquement, et comparer ce qui est de Dieu à ce qui est de l'homme, c'est vouloir concilier des choses qui, le plus souvent, n'ont aucun rapport entre elles, et s'exposer à commettre les erreurs les plus graves.

CHAPITRE X.

Continuation du même sujet.

La nécessité morale, qui n'est pas susceptible de plus et de moins, d'augmentation et de diminution, est, comme nous l'avons déjà dit, le contraire du libre arbitre, ou de la liberté morale : elle exclut la liberté, l'activité absolue, et suppose que la volonté est toujours déterminée par une cause ; en d'autres termes, que tout acte volontaire, que toute volition de l'âme est un phénomène, qui, comme tout autre, implique une cause efficiente, sans laquelle il ne saurait exister. Mais il ne faut pas confondre la nécessité, du moins telle que je la conçois et l'admets, avec la fatalité. Celle-ci se rapporte principalement à des faits extérieurs, que l'on supposerait, à tort, être toujours et entièrement indépendants de la volonté humaine ; au lieu que la première ne concerne que nos actes internes, que nos volitions. Le dogme de la fatalité consiste à croire que les événements, soit par un enchaînement naturel, soit plutôt par la seule volonté de Dieu, arrivent infailliblement, sans que nous puissions les prévenir ou les modifier. Or la volonté de l'homme a certainement une puissance très-étendue sur la nature, sur la matière. Seulement il est vrai de dire que la volonté est elle-même déterminée par des causes qui en sont indépendantes, et que sa puissance est subordonnée à une première condition, qui est de ne pas la nier. Ainsi, par exemple, que les mahométans soient accablés d'un fléau tel que la peste ; ils ne feront aucune tentative pour s'en garantir, persuadés qu'ils sont de l'impossibilité de rien changer à un état de choses que Dieu a décrété : tandis que nous pensons qu'ils pourraient modifier cet état de choses, *s'ils le*

voulaient (et ils le voudraient, sans doute, s'ils ne niaient pas le pouvoir de la volonté humaine), mais que la ferme croyance, l'aveugle conviction où ils se trouvent, les détermine *nécessairement* à ne pas le vouloir.

Qu'importe, me dira-t-on, cette différence entre le dogme de la nécessité, tel que vous l'entendez, et le fatalisme des musulmans? Que vous adoptiez ou rejetiez celui-ci, votre doctrine n'en sera pas moins pernicieuse dans ses conséquences. Nos actions ne pouvant pas nous être imputées, nous n'en sommes point responsables. Les lois qui punissent le crime sont aussi injustes que cruelles, et il faut les abolir : les peines dont Dieu menace les méchants après cette vie le seraient bien plus encore, et par cela même elles ne sont point à craindre : les récompenses promises à l'homme sage et bon seraient absurdes, et l'on ne doit pas y compter. Ainsi, point de frein pour le scélérat fortuné, point d'encouragement ni de consolation pour la vertu malheureuse. Le mérite et le démerite ne sont que des mots vides de sens ; l'estime et le mépris n'ont aucun objet réel.

S'il n'y avait rien à répondre à ces objections, qui en effet paraissent très-solides, nous en concluons simplement et sans hésiter, qu'il faudrait admettre dans l'homme une volonté absolue, qui seule constituerait une véritable liberté : car, bien que réelle, incontestable, la liberté relative toute seule ne servirait de rien ici, puisqu'elle n'exclut point la nécessité, comme nous l'avons surabondamment prouvé. Mais nous voulons discuter une à une ces nouvelles objections.

Quand, dans un raisonnement bien fait, bien conduit, la conséquence est *évidemment* absurde ou contradictoire, le principe d'où on l'a déduite est certainement faux, ou du moins n'est pas vrai dans sa généralité, et l'on peut le rejeter sans examen. Si la conséquence, sans être contradictoire, est *évidemment* dangereuse, ou contraire aux mœurs, il est aussi plus que probable que le principe est erroné. Voilà pourquoi les moralistes, partant de ce fait, ou de ce préjugé, vrai ou faux, que le dogme de la nécessité serait décourageant et im-

moral, le condamnent sans autre preuve, et sans s'apercevoir, du reste, qu'ils l'adopteraient, par le fait, en ne reconnaissant qu'une liberté relative.

Mais, réciproquement, lorsqu'un principe paraît bien *évident*, ou qu'il s'appuie sur des raisons ou des arguments si simples et si clairs qu'il semble incontestable, il faut soigneusement rechercher si les conséquences qu'il entraîne, quand elles *paraissent* absurdes, le sont en effet; et quand on les *croit* pernicieuses, le sont réellement. Or voilà ce que ne font pas toujours les philosophes, dont les préjugés, quoique différents, ne sont pas moins enracinés que ceux du vulgaire.

Il n'est point de si bonne règle qui n'ait de fâcheuses exceptions; mais, d'après l'idée que nous avons de la bonté divine, nous devons penser que dans leur universalité, les conséquences d'un principe vrai ne sauraient être dangereuses. Examinons donc attentivement celles qui découleraient de l'hypothèse qui soumet tous nos actes internes, toutes nos volitions à des causes nécessaires; et en premier lieu, parlons des lois humaines.

I. La société, existant actuellement, veut subsister comme telle, et elle le veut nécessairement: elle a donc fait elle-même les lois qui la maintiennent; elle les a voulu faire, et n'a pas pu ne pas le vouloir. Ces lois existent donc aussi nécessairement que celles de la nature. Sont-elles *justes*, en tant que répressives? C'est une autre question.

Tout au moins est-il évident que sans elles la société se dissoudrait, ne pourrait subsister un seul jour. Dans cet état de dissolution, et par suite d'abandon ou d'isolement, les hommes faibles seraient souvent opprimés par les forts, les simples seraient toujours dupes des fripons, et les bons victimes des méchants. Par là, d'abord, l'indispensable nécessité des lois est démontrée. Qu'on les regarde comme un mal, j'y consens; mais ce mal est un bien s'il empêche un plus grand mal. On peut en dire autant des lois de la nature, qui, pour nous avertir de nous

tenir en garde contre les dangers qui nous environnent, punissent quelquefois avec la dernière sévérité l'homme imprudent ou maladroit, ou même celui qu'un malheureux hasard rend victime de l'imprudence ou de la maladresse d'un autre. En cela, certes, elles semblent fort injustes : mais elles portent à croire que Dieu a eu pour but la conservation de l'espèce plutôt que le bonheur ou la satisfaction des individus. En tout cas, ce ne serait pas le libre arbitre qui pourrait ici justifier la nature.

Si l'homme, dit-on, est porté au crime malgré lui, la loi qui le punit est bien évidemment injuste. Point du tout. La justice d'une loi civile ou criminelle, d'une loi humaine, quelle qu'elle soit, ne repose pas sur la supposition que nous sommes moralement libres, mais bien sur ce qu'elle est acceptée par tous et que chacun s'y trouve également soumis, fût-elle inutile, bizarre ou cruelle, auquel cas elle serait mauvaise, mais non pas injuste. Sans la loi, d'ailleurs, il se commettrait des injustices plus grandes et plus nombreuses : le mal que les méchants feraient aux bons serait beaucoup plus considérable et plus injuste, que celui que la loi fait aux méchants. Et qui pourrait empêcher et trouver mauvais qu'alors les faibles, opprimés, dépouillés, écrasés par les forts, se lignassent entre eux, non pour les opprimer à leur tour, mais pour faire, même sans leur participation, des lois qui châtieraient leurs crimes ? Et remarquez bien qu'au fond, puisque chacun n'agit qu'en vertu de ses idées ou de ses sentiments, ou des lois de sa nature, telles que l'amour de soi, il n'y aura là en dernière analyse que nécessité contre nécessité. Que répondre à cela ? Si vous êtes nécessité à vouloir nous assassiner, nous ne le sommes pas moins à vouloir nous débarrasser de vous dans le cas où vous mettriez votre projet à exécution, et nous avons du moins la délicatesse de vous en prévenir. Où est l'injustice ?

Au surplus, le vrai but de la loi n'est pas de punir le coupable, dont l'intention n'est pas toujours connue, mais de prévenir le délit (but qu'elle ne pourrait atteindre si l'homme était libre, si la volonté n'était déterminée par aucun motif). En

même temps qu'elle purge la société des malfaiteurs, elle empêche par la crainte du châtiment que leur nombre ne s'accroisse ; et ce but d'utilité *générale* suffirait seul pour justifier la loi.

Puisque l'homme obéit nécessairement, quoique volontairement, à la résultante des forces morales qui le sollicitent, et que quelques-uns sont poussés vers le crime avec plus ou moins de violence, on ne saurait employer des moyens trop puissants pour vaincre ces forces déterminantes ou leur faire équilibre. Il est des êtres si malheureusement organisés, ou qui se trouvent dans des circonstances si fâcheuses, que toute autre crainte que celle de la mort ne pourrait les arrêter dans leurs sinistres projets ; d'autres, que la presque certitude d'un affreux supplice n'ébranlerait point. Où en serions-nous donc si à plus forte raison le crime demeurerait impuni ? Il n'y a pas de milieu, ou il faut immoler un individu sur dix mille, sur cent mille, ou les laisser tous sous le couteau d'un individu. Ce dernier parti vous paraîtrait-il moins injuste que le premier ?

La société ne peut subsister qu'à cette condition que chacun lui sacrifiera une portion de sa fortune et de sa liberté, et que la société elle-même, pour sa sûreté ou sa défense, sacrifiera une partie des individus qui la composent, et retranchera surtout ses membres gangrenés. La liberté morale n'a rien à faire dans tout cela. Tout est fondé sur les lois de notre nature, et sur le bonheur ou l'intérêt du plus grand nombre, quand il y a justice. Dans la société, comme dans chacun de ses membres, je ne vois que des forces qui se combattent ; et malheureusement, ici tout aussi bien que là, le parti de la raison n'est pas toujours le plus fort, ni le plus fort toujours le plus nombreux.

La loi, qui donne de la sécurité aux honnêtes gens, qui augmente leur liberté physique, ou plutôt diminue les obstacles que les malfaiteurs opposent à cette liberté, protège le délinquant lui-même, aussi longtemps qu'il n'est pas convaincu ; même elle l'absout si sa faute, quoique réelle, n'est pas matériellement prouvée, et elle déclare coupable celui qui voudrait le punir au défaut de la loi. Ainsi, jusqu'au moment où il est

conduit à l'échafaud, l'assassin même n'aurait pas voulu que la loi n'existât pas. Il pouvait espérer trois moyens de lui échapper : la fuite, le mystère et le manque de preuves ; mais ôtez la loi, et supposez un homme, je ne dis pas convaincu, mais seulement soupçonné d'un meurtre, à l'instant mille glaives se lèveront sur sa tête, et ils l'auront frappé avant qu'il ait pu dire un mot pour sa défense.

Le condamné, en déplorant son sort, ne se plaint ni de l'injustice, ni de la cruauté de la loi qui le châtie ; parce que cette loi, il la connaissait ; il sait qu'elle n'est point arbitraire, et que la peine est proportionnée au délit. Sans examiner si sa volonté n'est pas elle-même soumise à une loi de nécessité, si, dans les circonstances où il se trouvait, il aurait pu ne pas vouloir faillir, et s'il est bien responsable à Dieu de ses actions, ainsi qu'il peut le croire, en ne voyant d'ailleurs en Dieu qu'un maître absolu qui a défendu de faire le mal, et qui punira, conformément à ses menaces, ceux qui lui auront désobéi ; il sait du moins qu'il en est responsable, qu'il est coupable de son crime envers les hommes et devant la loi ; comme il le serait devant la nature en commettant une imprudence ; parce qu'il a agi volontairement, qu'il n'a été contraint ni par aucune force matérielle, ni par aucune volonté étrangère ; qu'il a de son propre mouvement, de son plein gré, couru la chance d'être puni, et qu'il aurait évité ce malheur *s'il l'avait voulu*. (Les législateurs eux-mêmes n'ont rien supposé de plus en faisant les lois.) Il ne croit donc pas avoir lieu de murmurer, et en cela il a parfaitement raison, contre un châtiment qu'il sait être une chose morale et juste, ou tout au moins indispensable à l'existence de l'homme en société. De quel droit se plaindrait-il, en effet, lorsque, toujours dans l'intérêt général, et en vertu d'une autre loi, le militaire, qui n'est coupable d'aucun crime et qui va, contre son gré, courir la chance d'être tué par un ennemi, ne croit pourtant pas avoir, s'il succombe, le droit de se plaindre ?

II. Mais, dira-t-on, puisque la volonté elle-même est en-

chaînée ou maitrisée par le destin (supposé cette vérité connue), quelle barrière, s'il en est une encore, arrêtera le méchant que la loi ne peut atteindre et que la crainte de Dieu ne saurait émouvoir ? La voix de la conscience ? le jugement des autres hommes ? Mais sur quoi se fonderont le mérite et le démerite de nos actes, la joie ou le regret qu'ils nous causent, l'estime ou le mépris, les louanges et le blâme qu'ils nous attirent ?

Je réponds que tout cela est principalement fondé sur ce que notre conduite se trouve ou en harmonie ou en discordance avec le sens moral, avec cette propriété de l'âme par laquelle tous les hommes ressentent naturellement, quoique à différents degrés, un sentiment agréable ou pénible à la vue, au récit de telle ou telle action volontaire, louable ou répréhensible. Nous sommes naturellement portés à admirer un homme vertueux ou ses actes, comme nous le sommes, d'après cette autre faculté que nous appelons le sens du beau, à admirer un homme de génie ou ses œuvres. Or, par un retour sur lui-même, l'homme de bien se félicite, se loue de ses propres actions, en éprouvant un secret contentement né de l'accord qui existe entre sa conduite réelle et ce qu'il y a d'idéal, de parfait dans sa nature d'homme : il trouve ainsi une récompense et dans l'estime de ses semblables, et dans son propre cœur. Le pervers doit donc, par un motif contraire (s'il n'est pas absolument perdu), trouver un châtiment et dans sa conscience, et dans le mépris des autres hommes.

Le sens moral, toutes les qualités de l'âme, bonnes ou mauvaises, sont assurément bien indépendantes et de notre volonté, et de nos opinions sur le libre arbitre : et il en est tout à fait de même des sentiments de bonheur ou de répugnance qu'elles font naître en nous, d'estime ou de mépris qu'elles inspirent aux autres, dès qu'elles se manifestent de quelque manière que ce soit.

Quant au repentir, d'après l'une des explications que j'en ai données ci-dessus, il comprendrait, outre la répugnance naturelle, involontaire, dont je viens de parler, et la crainte d'un châtiment, soit dans ce monde, soit dans l'autre, un reproche

que l'âme se ferait à elle-même quand le mal est accompli, et qui seul supposerait qu'elle se croit libre. Mais ce reproche doit être nul chez celui qui n'éprouve ni cette répugnance ni cette crainte, c'est-à-dire dont le sens moral est éteint, s'il peut jamais l'être, et qui ne redoute ni Dieu ni les hommes.

La louange et le blâme, j'en ai dit la raison, semblent aussi supposer que l'homme se croit moralement libre ; et je ferai encore à ce sujet quelques observations, dont il faudra toujours tirer cette conclusion, que nous ne devons ni louer, ni surtout blâmer nos semblables, du moins en leur absence et sans nécessité.

Tout ce qui existe, considéré par rapport à nous, se partage en deux classes, les bonnes et les mauvaises choses. Les unes paraissent absolument bonnes ou mauvaises ; ce sont celles dont on juge d'après certaines facultés ou propriétés générales de l'âme, supposées les mêmes chez tous les hommes, telles que le sens commun, par exemple ; toutes les autres ne le sont, en réalité ou en apparence, que d'une manière plus ou moins relative ; ce sont celles dont chacun juge d'après les qualités et dispositions particulières de son esprit et de son cœur. Ces qualités, qui peuvent avoir été d'ailleurs modifiées par l'éducation, diffèrent plus ou moins d'un individu à l'autre. Voilà pourquoi les mêmes causes extérieures produisent en nous des sentiments divers ; voilà pourquoi ce que l'un trouve bon, l'autre quelquefois le trouve mauvais ; ce qui est vrai aux yeux de celui-ci est faux pour celui-là, et ce qui semble juste à l'un, l'autre le croit injuste. Il ne faudrait pourtant pas en conclure que le juste et l'injuste, que le vrai et le faux, n'ont rien d'absolu ; mais seulement que nous ne sommes pas libres de bien ou de mal juger, ou toujours capables de juger comme il faut : toute action morale est juste ou injuste, toute proposition est vraie ou fausse en soi ; ce qui établit une différence essentielle entre ces choses et celles qui affectent nos sens, surtout l'odorat et le goût, desquelles on ne peut jamais dire qu'elles sont bonnes ou mauvaises absolument et en elles-mêmes.

Quoi qu'il en soit, lorsqu'une chose nous semble bonne,

qu'elle possède certaines qualités particulières, certaines vertus que les autres choses de la même nature n'ont pas à nos yeux, ou par rapport à nous, du moins au même degré, nous disons qu'elle a du mérite, nous l'estimons, nous en faisons l'éloge. Si, au contraire, elle nous paraît mauvaise ou commune, nous pensons qu'elle est sans mérite, ou même nous la rejetons avec mépris.

Il est vrai, et cela paraît fort remarquable, que si c'est une chose matérielle, fût-elle désagréable, mauvaise pour tout le monde, fût-elle malfaisante, fût-elle un poison, nous ne la *blâmons* jamais ; tandis que nous blâmons toujours une mauvaise action (mauvaise selon notre jugement), pourvu qu'elle soit volontaire. Mais on ne blâme une méchante action, ou plutôt celui qui l'a commise, que parce qu'on s'imagine qu'à *sa place* on se serait conduit différemment : et l'on comprend ainsi pourquoi ce mot n'est point applicable aux objets matériels.

Cependant, en bonne justice, on ne devrait pas l'appliquer davantage aux êtres moraux, puisqu'ils ne sont pas libres. On peut faire l'éloge ou la critique d'une action méritoire ou répréhensible, d'une bonne ou d'une mauvaise conduite, d'un homme actif ou paresseux, raisonnable ou extravagant, chaste ou corrompu ; parce que cela se réduit à énumérer et faire ressortir les qualités ou les défauts qui caractérisent la personne ou la chose ; on peut l'estimer ou la mépriser, c'est-à-dire éprouver ou faire connaître qu'on y attache un grand prix ou que l'on n'en fait aucun cas, qu'elle plaît ou qu'elle répugne ; mais il ne faut jamais blâmer : à moins que l'on n'entende par ce mot, reprendre quelqu'un, lui adresser directement des reproches, dans la vue de le corriger, de produire sur lui quelque impression favorable, qui, si cela arrive, influera, peu ou beaucoup, mais nécessairement, comme les autres causes déterminantes, sur sa conduite ultérieure. On peut aussi, au même titre, flatter quelqu'un jusqu'à un certain point par des louanges, qui peut-être l'encourageront à bien faire, lui feront aimer davantage ce qui est bon, ce qui est estimable, et contribueront, par là, pour une part, à donner une bonne direction et plus

d'énergie ou de persévérance à sa volonté. Mais, à la rigueur, nous ne sommes naturellement fondés ni à louer ni à blâmer, par la raison que nous ne sommes point libres, ni nous qui jugeons les autres, ni ceux d'entre nous dont nous approuvons ou désapprouvons la conduite ; et nous nous abstiendrions toujours de le faire, si nous étions bien convaincus qu'ils ne pouvaient pas agir, ou plutôt vouloir agir différemment, et que, dans des circonstances, externes et internes, identiquement les mêmes, nous aurions exactement agi comme eux.

Nos actions volontaires n'en sont pas moins, en elles-mêmes, louables ou condamnables, selon qu'elles sont conformes ou contraires aux préceptes de la morale ; préceptes qui ont leur source dans le cœur humain, d'où ils émanent, où ils retrouvent toujours de la sympathie ; car, au fond, l'homme est généralement bon et juste ; telle est sa nature : et comment, en effet, refuser le sens moral à l'être qui se trouve assez favorisé pour avoir le sens du beau ! Ce serait donc une grande et calomnieuse erreur, de penser que jamais il ne fait le bien que par intérêt (c'est-à-dire, soit pour en retirer quelque avantage dans ce monde, soit pour obtenir une récompense dans l'autre), et qu'il ne s'abstient de faire le mal que par crainte ; comme semblent l'insinuer les partisans du libre arbitre. S'il en était ainsi, où serait donc, dans le système de la liberté, comme dans celui de la nécessité, le mérite de nos bonnes œuvres ? Il est bien vrai que, trop souvent, poussé par l'intérêt, par la crainte ou par d'autres motifs, tantôt il fait le mal, quoique avec répugnance, tantôt le bien, sans intention pure ; et que ces motifs déterminants sont quelquefois des causes perturbatrices qui contrarient plus ou moins les lois de la morale, comme les résistances et les frottements, les lois de la mécanique : mais cela n'empêche pas que les premières ne dérivent de certaines qualités naturelles de l'âme, comme les autres, des propriétés générales des corps, et que le monde ne soit régi par ces lois morales et physiques.

Si, après cela, nous trouvons des exceptions à la règle ; s'il y a des constitutions ou morales, ou intellectuelles, ainsi que

des constitutions organiques, les unes privilégiées, les autres contrefaites, ou même monstrueuses ; nous pouvons en féliciter les premières ; nous ne saurions assez plaindre les secondes : mais nous ne devons ni blâmer celles-ci, ni louer celles-là ; cela serait contre tout droit et contre toute raison.

Je ne saurais dire si le mérite d'une belle action égale ou surpasse celui d'un beau tableau, d'un bon poëme, ou si le mérite d'un homme vertueux l'emporte sur celui d'un homme de génie : ces mérites sont incommensurables, parce que les choses elles-mêmes sont de nature toute différente et ne peuvent être comparées entre elles : mais certainement ils sont aussi réels l'un que l'autre ; et la vertu, comme la raison, comme le génie, est un présent du ciel, sans lequel nous ne pouvons rien.

De toute façon, la vertu sera toujours, et bien justement, honorée sur la terre, et le vice, couvert d'opprobre, s'il n'est pas autrement puni. Il est aussi fort probable que, dans une autre vie, les bons jouiront d'une félicité que les méchants ne connaîtront pas, ou qu'ils devront attendre longtemps sous le poids des douleurs.

Entrons dans quelques détails à cet égard.

III. Si la volonté est invinciblement entraînée par des forces irrésistibles, nous ne sommes point, dit-on, comptables à Dieu de nos actions volontaires : les récompenses que l'on promet à la vertu n'auront point été méritées ; les châtimens dont on effraie le crime seraient aussi barbares qu'injustes : il n'y aura donc ni peines ni récompenses après la mort ; tous les hommes, bons et méchants, sont égaux devant Dieu. Ces conclusions répugnent, et il paraît bien difficile de détruire une pareille objection. Toutefois il n'est peut-être pas impossible d'y répondre.

Ou la religion est vraie, ou elle est fausse (je ne parle que du christianisme) ; ou vous y croyez, ou vous n'y croyez pas. J'argumenterai d'abord dans la première supposition : je répondrai ensuite à ceux qui, admettant l'existence de Dieu et la

spiritualité de l'âme sur des preuves métaphysiques, voudraient substituer la philosophie, ou la religion naturelle, à la révélation.

Les chrétiens, les catholiques surtout, m'accorderont sans difficulté que ce qui est absurde aux yeux de la raison pourrait être vrai en soi, ou au regard de Dieu; et que ce qui nous paraît vrai pourrait au fond ne l'être pas. Cette proposition, confirmée en quelque sorte par l'Écriture sainte, est d'autant plus admissible, que tous les jours nous voyons des choses traitées par les uns de ridicules, de fausses ou d'absurdes, que d'autres ne trouvent point telles; et que tous, jugeant en apparence d'après le sens commun, ont regardé dans un temps comme certaines, des choses qui, plus tard, ont été reconnues pour fausses ou douteuses. Le raisonnement, d'ailleurs, n'est pas toujours un instrument sûr pour découvrir la vérité, puisqu'il arrive souvent que l'on s'en sert avec un égal avantage pour prouver le pour et le contre, du moins à ce qu'il nous semble; et cela suffit pour que nous devions nous en méfier. Ainsi, bien que nous prouvions, à notre manière, qu'il n'y a point en nous de liberté absolue, et qu'on n'ait jamais pu démontrer le contraire, il se pourrait néanmoins que l'homme fût réellement libre, comme il est porté à le croire: et quand j'ai dit, philosophiquement parlant, que la volonté était soumise à la loi du destin, j'ai fait voir, par là même, l'impossibilité de remplacer la religion par la philosophie. Je dois rappeler au surplus que, d'après mes démonstrations, si l'homme est libre, il doit l'être absolument, et qu'il ne saurait y avoir de vraie liberté, que celle que l'Église nomme liberté d'indifférence, laquelle implique évidemment une volonté absolue. Telle est en effet celle qu'admettent aujourd'hui les théologiens, et qu'admettait autrefois Pélage, contrairement à la doctrine de saint Paul et de saint Augustin.

Je dis plus maintenant, je soutiens que même si nous rejetons absolument le libre arbitre comme une fausse doctrine, ni la morale religieuse, ni la religion elle-même ne pourront en souffrir. Car l'Écriture, qui d'ailleurs n'affirme nulle part

que l'âme soit libre d'une manière absolue, nous fournit de nombreux exemples que la justice de Dieu n'est pas toujours conforme à celle des hommes : d'où il suit que, dans tous les cas, malgré nos jugements, ou les apparences qui peuvent résulter de notre manière tout humaine et toute terrestre d'envisager les choses et de raisonner, les châtimens que Dieu infligera aux pervers pourront être néanmoins, et seront en effet, souverainement justes.

Enfin, par cela même que la volonté ne se détermine qu'en vertu de certains motifs, parmi lesquels il faut placer la crainte et l'espérance, qu'y aurait-il d'étonnant que Dieu, afin de porter l'homme au bien, eût annoncé qu'il récompenserait les bonnes et punirait les mauvaises actions après cette vie; et que, pour ne pas violer sa parole sacrée, il accomplît effectivement ses promesses et ses menaces?

Au reste c'est en vain que, pour justifier Dieu de punir en nous des actes répréhensibles, vous supposeriez que nous étions libres, que nous avions le pouvoir de vouloir nous en abstenir, vous n'en seriez guère plus avancé; car, quand cela serait, qu'y a-t-il de plus horriblement injuste *aux yeux de la raison humaine*, que de condamner des créatures faibles et nécessairement imparfaites, à des peines éternelles, à des supplices qui répéteront incessamment pendant toute l'éternité, pour des fautes plus ou moins graves, mais toujours limitées et dans leur nature, et dans leur nombre, et dans leur durée? Quelle proportion y a-t-il entre un châtiment sans bornes et des fautes bornées de toute manière, entre l'infini et le fini? Qu'y a-t-il aussi de plus injuste, *en apparence*, que cette condamnation de tous les hommes pour le péché d'Adam, cette vérité fondamentale de la religion révélée, qu'il ne serait pourtant pas permis de nier, à moins d'avoir, à plus forte raison, le droit de nier toutes les autres, et qu'il ne serait pas possible de nier, en effet, sans les faire tomber toutes?

Si donc, laissant à l'intelligence divine le soin de concilier ce qui nous paraît inconciliable, vous avez une foi sincère; en d'autres termes, si vous pensez sérieusement que la raison ne

doit point prévaloir sur la foi ; votre croyance au dogme des récompenses et des peines ne sera nullement subordonnée à votre opinion touchant le libre arbitre, si vous en avez une ; et, **faisiez-vous persuadés, certains, que l'homme n'est pas libre, vous n'en croirez pas moins que Dieu récompensera les bons et punira les méchants, après cette vie.**

Quant à ceux qui ne regardent comme vraie qu'e la religion naturelle, ou qui voudraient substituer à la religion révélée la philosophie humaine avec ses dogmes incertains, ils ne croient pas pouvoir se dispenser d'admettre la liberté morale, sans laquelle il semble en effet que leur doctrine religieuse, si nous pouvons l'appeler ainsi, ne pourrait se soutenir. C'est ce que nous allons examiner. Mais je ferai d'abord une observation préliminaire sur le fond même de leur système.

La religion révélée, s'appuyant d'une autorité divine, prescrit, avant tout, de croire à l'existence de l'Être suprême et à l'immortalité de l'âme. La philosophie fait mieux, si l'on veut ; elle démontre l'existence de Dieu et l'immatérialité de l'âme. Mais ses preuves, en ce qui regarde le premier, ne sont pas toutes également convaincantes, et celles qui persuadent le mieux les uns, sont rejetées, ou regardées comme insuffisantes par les autres. Presque toutes d'ailleurs sont hors de la portée du vulgaire. Quelle confiance aura-t-il donc aux enseignements des philosophes, surtout en voyant la divergence de leurs opinions ? Ils disent de fort bonnes choses en faveur de la spiritualité de l'âme ; mais, outre qu'ils n'en donnent aucune preuve démonstrative capable de mettre fin aux discussions, il est d'une impossibilité absolue de démontrer que l'âme est immortelle, en sorte que cette vérité essentielle et première serait dès lors purement conjecturale. Je ne parle point de ceux qui nient formellement l'existence de l'âme, sinon celle de Dieu (quelques-uns sont allés jusque-là). En tout cas, c'est un sujet sur lequel on disputera éternellement. Voilà une singulière base pour la religion. De cela seul on pourrait déjà conclure l'impossibilité d'établir une religion quelconque sans le secours d'une lumière surnaturelle, en

s'appuyant uniquement sur la raison, sur la philosophie.

C'est ici que le dogme de la nécessité pourrait sembler dangereux ; car, supposé même l'existence de Dieu et celle de l'âme rigoureusement démontrées, il n'en faudra pas moins, dira-t-on, si l'on rejette le libre arbitre, conclure l'absurdité des châtimens et des récompenses à venir. Or c'est en vain que nous croirions en Dieu et que nous serions assurés de l'immortalité de l'âme ; si nous n'admettons pas le dogme des peines et des récompenses dans une autre vie, nous n'avons pas, à proprement parler, de religion, ni même de philosophie religieuse.

La plupart des philosophes sont d'accord là-dessus : aussi se gardent-ils bien de nier le libre arbitre, et font-ils de grands efforts pour en démontrer la réalité. Jusqu'ici, néanmoins, l'on n'a pas pu y parvenir. Mais qu'à cela ne tienne, et qu'ils ne s'en inquiètent point ; le libre arbitre n'est pas plus nécessaire à la religion naturelle qu'à toute autre.

Bien qu'on ait peut-être raison de dire, philosophiquement parlant, que Dieu serait injuste de punir des crimes que nous n'avons pas pu nous empêcher de vouloir commettre : cela ne paraît vrai toutefois que parce que nous n'envisageons que nos intérêts propres, individuels et temporaires ; que nous nous donnons une importance que nous n'avons probablement pas aux yeux du Créateur ; que nous supposons mal à propos qu'il nous doit quelque chose, et que nous nous figurons que tout ce qui est vrai ou juste par rapport à nous l'est aussi à son égard. Mais comme au fait, nous ne connaissons ni la nature intime de l'âme, ni l'essence de Dieu ; que nous ignorons surtout à quelle fin il a créé l'univers, quel est le but qu'il s'est proposé en donnant à l'homme l'existence et en favorisant, ici-bas, un individu plus que l'autre ; nous ne savons pas, nous ne saurons jamais certainement si ce qui est bon ou mauvais pour nous, parfait ou imparfait à nos yeux, l'est de même en soi, ou pour l'Être suprême, et si nous pouvons, en conséquence, pour connaître ses attributs et ce qui est vrai ou faux, bien ou mal à son égard, employer notre dialectique.

Par exemple, on a posé cet argument : le mal existe dans le monde ; ou Dieu a pu l'empêcher et ne l'a pas voulu , ou il l'aurait voulu , mais il ne l'a pas pu : dans le premier cas, il ne serait pas bon ; dans le deuxième, il serait impuissant. Ainsi, que nous fassions nous-mêmes le mal librement ou que nous soyons nécessités à le vouloir faire, l'altière et présomptueuse philosophie trouvera toujours à récriminer contre l'Auteur de toute chose ; et quand on lui accorderait que l'homme est libre, n'aurait-elle pas encore à se plaindre, sans parler de tout le mal dont nous ne sommes point cause, que Dieu nous a donné, si l'on peut s'exprimer ainsi, la faculté de faillir, et qu'il nous punit des imperfections que nous tenons de sa puissance ? Je n'ai pas besoin de faire observer que, pour moi, l'argument ci-dessus n'a pas plus de valeur que des mots dénués de sens. Car, encore une fois, tant que j'ignorerai pourquoi le mal existe, et, à plus forte raison, tant que je serai fondé à croire que le mal, ou ce que nous appelons ainsi, est utile et même nécessaire, je ne pourrai point taxer Dieu de manquer de bonté, pour n'avoir pas voulu l'empêcher ; et je ne le taxerai pas non plus d'impuissance, pour ne l'avoir pas pu, si j'avais quelque raison de penser que le bien, comme tel, ne peut pas plus exister sans le mal, que la douceur du repos sans fatigue préalable.

Si l'on veut absolument comparer la justice divine à la justice des hommes, on pourra fort bien d'ailleurs la concilier avec notre doctrine, d'après l'hypothèse suivante, qui devrait nous être permise, à défaut de vérités révélées.

Il y a une autre vie, un autre monde. Les bons, les justes y jouiront d'une félicité proportionnée à leurs perfections morales ; mais ce ne sera pas à titre de récompense, puisqu'ils n'auront pas été libres d'être bons ou mauvais, de vouloir le bien ou le mal ; ce sera, si je puis dire, parce qu'ils seront aptes à occuper tel ou tel rang parmi les bienheureux. Il n'y aura point de peines éternelles (ce que les philosophes, s'ils sont conséquents, doivent admettre dans tous les cas) : ou les méchants seront anéantis, comme des êtres difformes, des ouvrages trop défectueux ; ou ils devront subir de nouvelles épreuves, de plus

grandes souffrances, non à titre de châtimens, mais comme moyens d'amélioration, de purification.

Ainsi donc, que la religion soit vraie ou fausse, que nous y croyions ou n'y croyions pas, que le libre arbitre lui-même existe réellement ou ne soit qu'une chimère; il demeure toujours certain (pour les croyants) ou infiniment probable (pour les philosophes), sans que cela blesse en aucun cas la justice divine ou soit contraire à la justice humaine, que dans une autre vie chacun recevra selon ses œuvres.

La principale objection qu'on pouvait opposer au système de la nécessité morale, se trouve par là renversée.

IV. En voici une autre de même nature, assez singulière du reste, faite par M. le professeur Lordat, et qui paraît se rapporter plus particulièrement à l'hypothèse ci-dessus.

« Notre philosophie, dit-il, est essentiellement empirique. En nous occupant du *libre arbitre*, les faits du sens intime ne sont jamais perdus de vue. — Un examen de conscience décrit et apprécié sous le rapport de la question de la liberté humaine. est loin d'être identique suivant les procès-verbaux des deux partis. Celui de M. Gruyer sera le plaidoyer d'un avocat qui fera bon marché de l'honneur de son client pourvu qu'il le sauve du supplice: celui du confesseur sera le récit d'un conseiller rapporteur qui veut mettre au jour la vérité, toute la vérité, rien que la vérité. Le médecin.... doit avoir plus de confiance dans le rapport que dans le plaidoyer. »

Pour moi, je n'adopte de confiance aucune opinion, aucun système; je ne m'en rapporte, jusqu'à plus ample informé, qu'à ma propre raison. — Rien ne ressemble moins à un plaidoyer que mes analyses, que mes disquisitions métaphysiques. Ce qui y ressemble davantage, ce sont les éloquentes leçons du célèbre professeur, quand elles ne ressemblent pas à un sermon. — Je dois faire observer ici, qu'en morale, chercher à sauver un coupable du supplice aux dépens de son honneur serait contradictoire; car un des plus grands supplices qu'un être moral puisse éprouver (dans ce monde) est précisément

de perdre son honneur. Il est d'ailleurs à remarquer que, d'une part, j'ai soutenu qu'il est très-bon, sans que cela ait rien d'injuste, que celui qui a fait le mal en soit puni ou par une peine corporelle, ou par le trouble de sa conscience; et d'une autre part, j'aurais plutôt sauvé que compromis son honneur, en faisant voir que sa mauvaise action, ou plutôt sa mauvaise intention, n'aurait été qu'une suite inévitable de causes indépendantes de sa volonté. Qu'en soutenant une pareille doctrine je me sois trompé, c'est possible; mais il n'en faudra pas moins, si l'on s'arrête à ce que j'ai dit, à ce que j'ai voulu prouver, prendre le contre-pied de la comparaison que fait M. Lordat. — Je ne me suis point appesanti sur le dogme des peines et des récompenses futures: d'abord parce que, à moins d'appliquer au Dieu de bonté et de miséricorde (ce qui serait à la fois un blasphème et une contradiction) cet ancien adage, que *la vengeance est le plaisir des dieux*, je ne comprends pas l'utilité d'une damnation éternelle ni pour celui qui la subit, puis-qu'il ne sera jamais réhabilité, ni pour les autres créatures, puisque ce châtiment ne pourra pas leur servir d'exemple; en second lieu, parce que des supplices éternels, un châtiment infini, étant hors de toute proportion avec des fautes bornées et finies en tout sens, ne sont pas conformes à l'idée, vraie ou fausse, que je me suis faite de la justice; enfin, parce que toutes les choses finies, quelque différentes qu'elles soient, étant égales entre elles si on les compare à ce qui est infini, il s'ensuivrait que les fautes les plus légères devraient être punies aussi sévèrement que les plus grands crimes, ce qui révolte ma raison. Mais je n'ai pas pour cela, tant s'en faut, rejeté le dogme des peines et des récompenses futures, qui, comme plusieurs autres, est un mystère impénétrable à mon intelligence: j'ai voulu faire voir seulement le désaccord qui existe, qui doit peut-être exister, et j'ai dit pourquoi, entre la religion et la philosophie. — Je ne puis m'empêcher de faire observer en passant, qu'une morale fondée sur la crainte et l'espérance ne s'accorderait guère non plus avec l'honneur, avec la *dignité humaine*. Qu'y aurait-il de moins digne, en effet, que de ne

faire le bien qu'en vue d'une récompense ; de ne s'exempter de faire le mal que par la crainte d'un châtement quelconque ?

Quoi qu'il en soit , on ne pourrait pas logiquement déduire de la justice de Dieu les peines et les récompenses dans une autre vie ; parce que , d'une part , Dieu ne nous doit rien , et que , de l'autre , il pourrait , sans déroger à sa justice , quand même nous n'en comprendrions pas les raisons , n'infliger aucun châtement à ses créatures , à quelque titre que ce fût. Si d'ailleurs il avait plu à Dieu de créer les hommes ou bons , ou méchants , on ne voit même pas comment il ne serait juste qu'à cette condition de punir ceux-ci et de récompenser ceux-là. Ce que j'admets sans difficulté , sans contestation , c'est que Dieu peut facilement concilier ce qui nous *paraît* contradictoire. Mais de là même il semble résulter que la religion ne peut pas s'appuyer avec confiance sur la philosophie , et qu'il faut séparer la révélation de la raison humaine.

CHAPITRE XI.

Conclusion.

Nous venons de voir, dans les deux derniers chapitres, que les raisons secondaires qu'on allègue en faveur de la liberté morale, telles que la croyance ou la conscience du genre humain, la moralité, les lois divines et humaines, le blâme, le repentir, ne prouvent rien ni pour ni contre elle. Et j'ai démontré, dans les autres parties de ce livre :

1° Que la liberté morale, ou le libre arbitre, consisterait dans la *faculté*, ou le pouvoir qu'il faudrait attribuer à l'âme de vouloir sans motif et sans cause ; qu'elle supposerait une volonté absolue, se déterminant par elle-même ; que si la liberté existe, elle existe pleine et entière, et que l'homme est libre absolument ou qu'il ne l'est pas du tout : mais que cette faculté, aussi indémontrable qu'incompréhensible, est par là même dénuée de vraisemblance, quoiqu'elle ne soit peut-être pas absolument impossible.

2° Qu'on ne peut pas soutenir sans contradiction, que l'âme ne saurait vouloir, que la volonté ne saurait se déterminer sans motif, et que néanmoins, sous la condition de l'existence des motifs qui la sollicitent, la volonté se détermine librement, ou par elle-même, indépendamment de ces motifs, tout comme s'ils n'existaient pas ; en sorte qu'il faut opter entre la liberté absolue et la nécessité morale.

3° Que les motifs qui sollicitent la volonté agissent sur elle comme des causes efficientes qui la détermineraient nécessairement, ou que les choses se passent en effet comme s'il en était ainsi.

4° Que la liberté qu'on nomme relative, quand on lui donne

un nom, n'est pas une véritable liberté, en ce qu'elle n'exclut pas du tout la nécessité : qu'elle se compose de plusieurs faits, que la liberté morale impliquerait certainement, mais qui n'impliquent pas eux-mêmes la liberté, et surtout qui ne la constituent point : que la liberté physique, la volonté pure et simple, le pouvoir de choisir et de faire ce que nous voulons, forment ensemble cette prétendue *liberté morale* à laquelle nous croyons tous, et la seule qu'admettent, qu'ils le sachent ou non, l'immense majorité des hommes, qui n'en conçoivent point d'autre ; en sorte qu'ils se font tous également illusion lorsqu'ils se croient véritablement libres.

Je crois avoir aussi prouvé suffisamment qu'il ne peut résulter de notre doctrine nul danger pour les mœurs ; qu'elle ne peut entraîner dans aucune conséquence fâcheuse. Je vais plus loin, et je pense que, quand même on aurait quelque raison de regarder le libre arbitre comme une vérité, en morale l'opinion contraire lui serait encore préférable ; car il me semble que nous pourrions y puiser de grandes leçons de sagesse, de prudence, de justice et de bonté.

Nous verrions d'abord sortir de cette croyance, la première, la plus douce des vertus sociales, l'indulgence, et par suite, la bienveillance. Persuadés que notre volonté est soumise au destin, qu'elle en est pour ainsi dire le jouet, nous nous pardonnerions plus aisément nos mutuelles offenses ; nous tolérerions mieux les défauts d'autrui, nous nous résignerions peut-être à prendre les hommes comme ils sont, et à supporter sans humeur ou sans moquerie tous leurs travers. Quant aux fripons, aux vicieux, aux méchants, s'ils sont incorrigibles, tout en les fuyant, en les repoussant avec horreur, comme des substances empoisonnées ou des animaux malfaisants, nous les plaindrions, nous ne les haïrions pas ; de même que l'on plaint, sans le haïr ni le blâmer, mais en l'évitant, un homme attaqué de la lèpre.

Il est vrai que, d'après cette manière de voir, nous aurions aussi quelque indulgence pour nos propres défauts. Mais, en nous jugeant nous-mêmes comme les autres, il est clair que nous nous trouverions également à plaindre de les avoir, et qu'ainsi

nous chercherions à nous en corriger, comme un homme affligé d'un mal qui repousse tâche de s'en guérir. D'ailleurs, quel est celui qui, dans l'état actuel de nos croyances, ou de nos préjugés, manque d'indulgence pour ses imperfections ? Quel est celui qui ne les excuse pas avec complaisance ? Combien y en a-t-il qui s'en trouvent à plaindre, si même ils n'en tirent pas vanité ? Chacun est si content de soi, et se fait tellement illusion sur ce qu'il pourrait faire à *la place* d'un autre, qu'il va jusqu'à lui en vouloir pour des défauts de nature contre lesquels il n'y a point de remède.

La seconde vertu qui découlera de notre doctrine sera l'humilité. Car, du moment où nous serons certains que nous ne pouvons pas à volonté être bons ou méchants, raisonnables ou insensés, intelligents ou stupides ; qu'il ne dépend pas même de nous, de notre *volonté*, de *vouloir* perfectionner nos qualités et guérir les plaies de notre âme ; il arrivera que, quand nous aurons fait une bonne œuvre ou un travail excellent, nous nous en féliciterons sans doute, nous en aurons de la joie, mais sans nous enorgueillir ou tirer vanité de cette action ou de ce travail. Loin de là, nous en remercierons Dieu, comme d'une grâce qu'il nous aura faite.

Un autre avantage encore qui résulterait de l'opinion que l'homme n'est pas libre, serait la défiance de soi-même, ou l'incertitude de pouvoir persévérer dans ses résolutions ; défiance très-salutaire et dont on pourrait tirer un grand profit.

Il est évident que si ma volonté est soumise à des forces déterminantes qui varient sans cesse, ne fût-ce que d'une manière insensible, ma résolution elle-même changera continuellement, sinon de direction, du moins d'intensité : elle pourra, par mille raisons différentes dont je n'aurai peut-être pas conscience, augmenter ou diminuer, ou s'évanouir tout à fait. Qui m'assurera que je serai demain ce que je suis aujourd'hui, que d'ici à une heure ma manière de voir et de sentir n'aura pas varié ? Ne croyez pas que ce que vous avez déjà fait, vous ne le feriez plus dans des circonstances toutes pareilles, si elles pouvaient se représenter ; mais n'affirmez pas non plus, car

rien n'est moins certain, que ce que vous voulez à présent, vous le voudrez encore lorsque les circonstances auront changé, ou que vous le voudrez toujours avec la même force, et par les mêmes raisons.

Si, convaincu de ce que je viens de dire et poussé par un sentiment généreux, vous avez le dessein d'exercer un acte de bienfaisance, vous vous hâterez de l'accomplir; dans la crainte très-bien fondée que plus tard votre détermination ne soit anéantie par des forces contraires, par des motifs imprévus ou actuellement impuissants, qui pourraient vous ôter la volonté de bien faire. Et si vous avez le projet de vous venger d'une injure, vous en ajournerez du moins l'exécution, en vous disant à vous-même, que peut-être bientôt vous changerez de sentiment, et qu'alors vous vous félicitez d'avoir différé votre vengeance; au lieu que si vous agissiez sur-le-champ, comme très-certainement vous ne serez plus, après cette méchante action, ce que vous êtes actuellement, il est très-probable que vous regretterez de l'avoir commise.

« A voir, dit l'un de mes critiques, les lances que rompt l'auteur en faveur du déterminisme, on dirait d'une doctrine qui doit faire le bonheur de l'humanité. » C'est bien là ce que je pense, en effet, et, pour ma part, je suis persuadé que cette doctrine est essentielle, si ce n'est directement au bonheur, du moins au perfectionnement moral de l'homme; tandis que la doctrine contraire me paraît être la plus déplorable de toutes les chimères. J'accorderai, du reste, qu'il serait peut-être utile que certains individus, en ce qui les concerne personnellement, crussent à cette chimère; comme il est bon que des enfants récalcitrants, qu'on ne peut soumettre par aucun autre moyen, croient au loup-garou, dont ils ont peur. Mais il n'en est pas moins vrai, selon moi, qu'en général, ou si l'on ne considère les hommes que dans leur universalité de lieu, de temps et de nombre, la liberté, cette faculté prétendue, de quelque manière qu'on l'entende, ou plutôt la confiance aveugle que les hommes ont en elle, est comme un piège tendu et fait un tort immense à la morale pratique. Que ce ne soit là qu'un para-

doxe, cela se peut ; mais, à mes yeux, ce paradoxe n'en est pas moins une vérité utile de premier ordre.

Profondément pénétré de cette opinion, vraie ou fausse, que la volonté de faire le bien ou le mal dépend de la nature des idées et des sentiments, comme un effet dépend de sa cause ; je dois sentir mieux que personne, et peut-être bien sentir seul toute l'importance de l'éducation morale, qui doit avoir pour but de disposer l'âme à vouloir nécessairement le bien. En tout cas, je suis effrayé des conséquences que peut avoir le défaut d'une pareille éducation chez ceux qui ne sont pas naturellement pourvus ou d'une sensibilité exquise, ou d'une haute raison, capables de donner, comme par instinct, une bonne direction à leur volonté, en dépit des circonstances fâcheuses, externes ou internes, qui tendraient à lui en faire prendre une mauvaise. Si l'homme était doué d'une liberté absolue, et, pour la dernière fois, il n'y en a point d'autre ; s'il avait le pouvoir exorbitant, pour ne pas dire contradictoire, de vouloir ce qu'il ne veut pas, de ne vouloir pas ce qu'il veut ; si, en définitive, ses déterminations ne supposaient rien d'antérieur, si, par exemple, elles étaient indépendantes des sentiments qui les auraient immédiatement précédées (et qu'au contraire il fût vrai qu'il ne tiendrait qu'à lui, ainsi que plusieurs le soutiennent ou le donnent à entendre, d'avoir de bons ou de mauvais sentiments), il est d'une entière évidence que l'éducation du cœur, que la véritable éducation morale serait superflue.

Les défenseurs du libre arbitre allèguent encore contre nous, que, si l'homme n'est pas libre, les exhortations deviennent inutiles. Nous pensons, au contraire, qu'elles ne sont efficaces que par cela même qu'il est nécessité à vouloir ce qu'il veut, ou que ce qu'il veut, il le veut nécessairement.

Il faut distinguer dans le résultat d'une exhortation, deux faits : une impression produite sur l'esprit ou sur le cœur, et l'acte volontaire qui suit cette impression. Pour la première ; nous la recevons bon gré, mal gré ; elle dépend et des moyens employés pour nous toucher ou nous convaincre, et des dis-

positions actuelles de notre âme ; moyens et dispositions qui pourront être tels , que l'impression faite en vertu de ces causes, efficaces et conditionnelles, sera ou forte ou faible, ou tout à fait nulle, ou même contraire à l'objet qu'on s'était proposé. Rien de tout cela ne suppose le libre arbitre, ni même la simple volonté. Et quant à la volition qui en est la suite, ou l'effet, elle est nécessairement produite, déterminée ou influencée d'une manière quelconque par cette impression morale ou intellectuelle. Si, par exemple, me voyant mal intentionné, vous me sollicitez à bien faire, et que votre exhortation contienne quelque précepte, vous pourrez tout à la fois toucher mon cœur et me suggérer des idées que je n'avais pas ou qui n'étaient pas présentes à ma mémoire. Or ces idées et les sentiments que vous aurez fait naître en moi pourront, à la vérité, demeurer sans résultat apparent, et c'est ce qui arrivera, si ces raisons déterminantes sont contrebalancées ou dominées par d'autres motifs ; mais elles produiront *nécessairement* un effet quelconque, ne fût-ce que d'affaiblir ces forces opposées, et, par là, de me rapprocher davantage de la limite qui sépare le bien du mal.

En admettant le libre arbitre, les exhortations, surtout en ce qui regarde le cœur, sont, au contraire, complètement inutiles ; car, dans ce système, l'homme qui jouit de sa liberté pourra bien, il est vrai, agir *conformément* à ses idées, aux impressions qu'il reçoit, mais non *en vertu* de ses idées, encore moins en vertu de ses sentiments et de ses inclinations naturelles ; puisqu'elles ne sont point causes efficaces de ses volitions, qu'elles n'influent point sur elles, et qu'il a toujours la faculté d'agir, ou plutôt de vouloir agir contrairement à ces diverses impressions. L'homme essentiellement bon peut, sans motif, vouloir faire le mal, sans cela il ne serait pas libre : ou pour mieux dire, nul n'est bon par nature, et nous appelons seulement ainsi celui qui habituellement fait le bien par des motifs tirés de sa seule raison, et sans que ces motifs le nécessitent à bien faire, ou à le vouloir. Celui qui, obéissant aveuglément aux impulsions de son cœur, se dépouille soudain pour soulager un malheureux, n'a aucun mérite, si une action

n'est méritoire qu'autant qu'elle est libre, et à plus forte raison réfléchie. On accorde cependant qu'une bonne action est digne de récompense, lorsqu'elle est faite dans une intention louable, parce que l'on suppose (très-faussement) qu'il dépend de nous d'être bien ou mal intentionnés. Or on ne peut pas dire que l'homme bienfaisant dont je parle agisse sans aucune intention, encore moins qu'il en ait une mauvaise : donc il mérite récompense. D'où il suit qu'il est libre et qu'il ne l'est point. Agissant sans réflexion, il cède à un premier mouvement, il est invinciblement entraîné au bien, il n'agit pas librement ; et cependant il est libre en agissant ainsi, puisqu'il dépendait de sa volonté d'avoir ou de n'avoir pas une bonne intention ! Est-il rien de plus ridicule et de plus faux qu'un pareil système ? Essayez de l'approfondir, et les contradictions vous arrêteront à chaque pas.

Si l'homme est libre, il suffit de l'instruire, de l'éclairer sur ses véritables intérêts, de former son *entendement*, de lui apprendre à *discerner* le juste de l'injuste, le bien du mal. Il est inutile de développer, de perfectionner en lui le *sens* du juste et de l'injuste, ou l'*amour* du bien et la *haine* du mal, de lui inculquer des *sentiments* vertueux, de lui faire contracter de *bonnes habitudes* ; l'éducation morale, l'éducation du cœur devient superflue. Car il ne se conduira, comme s'il n'était, au fond, ni bon ni mauvais, que d'après les conseils de sa raison, ou pour mieux dire, il ne consultera qu'elle ; et même, quand elle lui aura fait voir avec évidence le meilleur parti à prendre, il ne sera pas pour cela nécessité à *vouloir* prendre ce parti ; et s'il le veut, il n'en aura pas moins, en même temps, le *pouvoir de vouloir* s'en abstenir ; tout comme si sa volonté ne se déterminait finalement par aucun motif.

Si, au contraire, il n'est pas libre, si chacune de ses déterminations est un effet nécessaire de toutes les forces affectives et intellectuelles qui agissent sur sa volonté, le perfectionnement moral est indispensable et pour son bonheur et pour sa conduite, d'autant qu'il *obéit* encore plus à ses *sentiments*, à ses affections, qu'à ses idées. Rien de plus impor-

tant que l'éducation générale (comprenant l'instruction), s'il est vrai, comme je n'en doute pas, que dans tel instant donné, dans telle circonstance que ce puisse être, la conduite d'un homme est écrite, rigoureusement tracée dans ses antécédents (qui sont pour lui le livre des destins), c'est-à-dire dans ses idées acquises et ses sentiments, dans ses connaissances et son caractère, dans sa constitution, physique, intellectuelle et morale, façonnée, modifiée par tous les enseignements et toutes les influences qu'il a pu recevoir jusque-là et des hommes et des choses.

Il résulte aussi de notre doctrine, que pour rendre les hommes heureux et les gouverner, il faut s'y prendre de telle sorte, qu'ils fassent volontairement, ou de bon gré, ce que veut le pouvoir lui-même; et cela sera toujours facile, si réellement celui-ci ne veut que le bien, le bon, le juste: car l'homme, qui conçoit et apprécie toutes ces choses, parce qu'il est doué de raison, les veut nécessairement, comme être moral (si l'on fait abstraction de tout ce qui pourrait contrarier ce penchant naturel et permanent, qui, sans être invincible, domine généralement tous les autres). Mais par quel moyen pourrait-on diriger, d'une manière certaine, des êtres dont la volonté ne serait soumise à aucune loi, à aucune règle fixe? Nous n'en voyons point d'autre que la force brutale.

L'homme est-il libre? le gouvernement despotique, absolu, est le seul qui lui convienne, ou du moins le seul possible; et dans ce cas, on ne peut que faire des vœux pour que le despote ne soit pas un tyran. L'homme est-il soumis à la nécessité? il faut le gouverner par des institutions et des lois qui soient en harmonie avec sa propre nature, modifiée par la civilisation, par l'éducation et le reste; car ce n'est qu'alors qu'il les acceptera nécessairement. Il faut, avant tout, lui accorder, comme le plus grand des biens, la liberté physique, je veux dire toutes les libertés, tous les privilèges que réclament la justice et la raison.

Mais ce n'est point assez. Et remarquons d'abord, que le bonheur général, d'où principalement découle le bien-être des

individus, résulte principalement lui-même de la morale pratique de ceux-ci, et non de théories en l'air sur une moralité rationnelle, sur une dignité purement idéale, sur une prétendue liberté, à laquelle, si elle était réelle, il faudrait, dès lors, abandonner les hommes, après les avoir suffisamment instruits. Or de là ne sortira jamais une morale positive, ou pratique. Il faut donc surtout, en partant de ce principe que la volonté, sollicitée par tout ce qu'on appelle motifs, mobiles, raisons déterminantes, obéit nécessairement à la résultante de toutes ces forces, s'occuper sérieusement de la *moralisation* des peuples (qu'on me passe ce terme) non d'une manière générale, mais individuellement. Ce serait peut-être le seul moyen de régénérer le monde.

FIN DU TOME PREMIER.



ESSAIS
PHILOSOPHIQUES

TOME II

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

PAR L.-A. GRUYER

NOUVELLE ÉDITION*

COMPRENANT TOUTES SES PUBLICATIONS ANTÉRIEURES, REVUES, CORRIGÉES,
AUGMENTÉES, ET DISPOSÉES DANS UN ORDRE MÉTHODIQUE

TOME II

PARIS
LADRANGE. LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE

Rue Saint-André-des-Arcs, 41

M DCCC LV

ESSAIS PHILOSOPHIQUES.

LIVRE TROISIÈME.

PRINCIPES DE MÉTAPHYSIQUE.

CHAPITRE I.

De l'essence et de la substance.

§ 1.

De l'essence des choses en général, et en particulier de celle des corps.

I. La philosophie avait autrefois adopté certains êtres créés par l'imagination de l'homme, dont elle avait fait comme autant de petits dieux, devant lesquels elle se prosternait, en quelque sorte, et qui étaient l'objet de ses plus sérieuses et de ses plus profondes méditations. Mais, malgré l'espèce d'immortalité qu'on leur attribuait, le flambeau de l'expérience et celui de la saine raison les ont fait, pour la plupart, évanouir comme des ombres.

Parmi ces êtres métaphysiques étaient en première ligne les *essences* des choses, desquelles dérivait toutes leurs propriétés; et, quoique ces dernières fussent périssables ou changeantes, les essences, *existant de toute éternité*, étaient indestructibles et absolument inaltérables. Chaque corps, ou plutôt chaque espèce de corps, avait une essence particulière : un chêne, par exemple, avec ses branches et ses racines, ou

l'espèce d'arbre appelé chêne, avait une essence que rien ne pouvait ni corrompre ni détruire.

Supposons cependant qu'un chêne, ou même que l'espèce entière soit actuellement la proie des flammes, et se réduise ainsi, partie en cendre, substance composée de plusieurs autres, partie en différents autres corps, et principalement en carbone, qui, se combinant avec une des parties constituantes de l'air, se convertira en gaz acide carbonique, dont la nature est fort différente de celle du carbone, de la cendre et surtout de l'arbre appelé chêne : que deviendra l'essence de celui-ci dans toutes ces métamorphoses ?

Le fait est que la chimie moderne a fait subir aux corps tant de transformations et leur a fait si souvent changer de nature, tantôt par ses décompositions, ses analyses, tantôt par ses combinaisons nouvelles, que toutes ces entités, ne sachant plus que devenir, ont entièrement abandonné le monde savant, pour se réfugier dans le cerveau de quelques métaphysiciens idéalistes, qui ne s'occupent point de sciences physiques, et qui confondent ensemble les essences, les idées générales et les axiomes.

Suivant eux, non-seulement les idées des genres et des espèces, et toutes les autres idées générales, mais surtout celles de ces rapports simples que l'on nomme *vérités éternelles et nécessaires*, représentent, ou même constituent les essences des choses ; et ces essences (qui, nous en convenons, ont dû exister de toute éternité dans l'entendement divin, à titre d'idées), ou les objets de ces idées universelles, quels qu'ils soient, sont des réalités, des êtres qui existent hors de notre entendement. De là le nom de *réalistes*, qu'on a donné aux partisans de cette doctrine, qui a été celle de plusieurs philosophes, et que M. Cousin trouve en partie vraie, en partie fausse.

« Locke déclare expressément que ce qu'on appelle général et universel est un ouvrage de l'entendement, et que l'essence *réelle* n'est autre chose que l'essence *nominale*.

« La force du réalisme réside dans les idées générales qui

impliquent inévitablement l'existence extérieure de leurs objets ; ce sont les idées générales , universelles et nécessaires.

« Le nominalisme pense que les idées générales ne sont que des mots ; le réalisme pense que les idées générales supposent quelque chose de réel : des deux côtés, égale vérité, égale erreur. Oui, sans doute, il y a un très-grand nombre d'idées générales qui sont purement collectives, et qui ne représentent rien autre chose que les qualités communes des objets, sans impliquer aucune existence ; et, en ce sens, le nominalisme a raison. Mais il est certain aussi qu'il y a des idées générales qui supposent l'existence réelle de leur objet : le réalisme s'appuie sur cette base, qui est incontestable. » (*Cours d'histoire de la philosophie*, xx^e leçon.)

Pour prouver ce qu'il avance, M. Cousin ne cite qu'un seul exemple, et qui est fort suspect, celui de l'espace ou du vide absolu.

D'abord l'espace et le temps, outre qu'ils n'ont rien de commun avec des vérités universelles et nécessaires, sont des êtres si essentiellement différents de tous les autres, qu'il est certainement plusieurs choses que l'on peut affirmer d'eux et qu'on ne pourrait dire d'aucun autre, ce qui est réciproque ; en sorte que, quel que soit le fait que l'on veuille prouver, on ne doit jamais se prévaloir de l'exemple de ces êtres métaphysiques.

En second lieu, il n'est même aucun genre de chose dans lequel on puisse les ranger ; car ils ne sont, ou ne paraissent être, ni substances, ni essences, ni propriétés, ni phénomènes, ni rapports ; et il est bien singulier de vouloir démontrer que certains êtres ont une réalité hors de nous, par l'exemple de l'espace, qui, d'une part, n'a rien de commun avec ces êtres, quels qu'ils soient, et, d'une autre part, ne paraît avoir lui-même aucune réalité ; du moins si l'on veut parler de l'espace absolu, et non des espaces relatifs, qui sont les rapports de situation qu'ont entre eux les êtres réels. L'espace absolu, ou ce qu'on appelle improprement l'espace en général, n'est absolument rien qu'une idée, et n'a, par conséquent, aucune réalité objective.

Mais en supposant même que l'espace fût un être réel, et qu'il ne formât pas, avec le *temps*, une catégorie à part, on ne pourrait pas encore le prendre pour exemple dans le cas dont il s'agit ; et c'est ce que je veux prouver par un argument direct, ou plutôt, par une simple observation très-facile à saisir.

Le mot *espace* a deux significations. Souvent on entend par là, ou la place qu'un corps occupe, ou l'intervalle qui le sépare des corps qui l'avoisinent. Ici, un espace, ou l'espace, en général, est une *étendue* non matérielle et *limitée*, considérée indépendamment de sa figure, de la grandeur de ses dimensions, en un mot, de tout ce qui pourrait la différencier des autres espaces, ou, pour mieux dire, c'est le rapport commun qu'ont entre eux tous les espaces particuliers ; et, dans ce sens, il est de la dernière évidence, M. Cousin en conviendrait lui-même, que l'espace en général n'est qu'une idée collective, et n'a pas plus de réalité que l'homme, que l'arbre, que le livre en général.

Plus souvent encore, en métaphysique, on entend par espace l'*immensité* (l'espace absolu), qui ne forme qu'un seul tout, qu'un seul être (purent imaginaire du reste). Or, dans ce sens, il n'y a point d'espace *en général*, pas plus qu'il n'y a d'univers en général, de Dieu en général ; et par conséquent, l'idée de l'*espace en général*, qui se réduit ici à l'idée de l'*espace*, n'est point une idée générale : cette idée est au contraire toute particulière, c'est-à-dire qu'elle est celle d'un être particulier, et si particulier, qu'il est seul de son genre.

Ainsi, dans le premier sens, l'*idée* de l'espace en général est une *idée générale* ; mais l'*objet* de cette idée, ou l'espace en général, *n'a aucune réalité* : et dans l'autre acception, l'*espace en général*, puisqu'on se sert de cette expression impropre, est conçu comme un *être réel* ; mais l'*idée* de l'espace en général *n'est point une idée générale*.

La preuve de M. Cousin n'est donc fondée que sur un exemple mal choisi et sur une équivoque.

II. De même qu'une *substance* n'est rien de plus, pour notre

entendement, qu'une collection de propriétés unies entre elles et formant un seul tout, de même l'*essence* d'une chose n'est rien de plus pour nous que l'ensemble des propriétés qui la font être ce qu'elle est, ou qui entrent nécessairement dans l'idée que nous en avons.

J'appelle, en général, *propriétés*, les différents caractères par lesquels les substances se révèlent à nous, c'est-à-dire par lesquels nous les connaissons et les distinguons les unes des autres : ainsi je comprends sous cette commune dénomination tout ce que l'on entend d'ordinaire par qualités, manières d'être, attributs, modes et accidents ; manières d'agir, ou principes d'action, facultés et puissances.

Mais on peut distinguer principalement deux sortes de propriétés : les unes sont *essentielles*, les autres ne sont qu'*accidentelles*. Celles-ci pourraient être changées ou détruites dans la substance qui en est douée, sans que sa nature en fût aucunement altérée. Les premières au contraire constituent elles-mêmes l'essence des choses, qui ne pourraient les perdre sans changer de nature, sans cesser d'être ce qu'elles sont.

Parmi les propriétés des corps, il en est une qu'ils possèdent tous, et dont ils ne peuvent jamais être dépouillés ; c'est l'étendue impénétrable, ou mieux, l'impénétrabilité, qui suppose nécessairement l'étendue.

Toutes les autres propriétés des corps peuvent être considérées tantôt comme accidentelles, tantôt comme essentielles ; parce que chaque corps, ou chaque espèce de corps, peut être envisagé tantôt isolément, ou comme individu, et tantôt comme faisant partie d'une classe ou d'un genre qui renferme plusieurs individus ou plusieurs espèces : ainsi la couleur jaune, la ductilité et une grande pesanteur, sont des qualités essentielles à l'or ; mais ces propriétés et plusieurs autres, qui distinguent l'or des autres métaux, et surtout des autres substances, ne sont qu'accidentelles dans les métaux en général, puisqu'ils pourraient encore subsister sans elles comme substances métalliques : tandis que d'autres propriétés, qui constituent l'essence des métaux en général, et qui par conséquent

leur sont communes, ne sont qu'accidentelles dans les corps en général, dont la seule propriété commune et essentielle est l'étendue impénétrable.

« L'*accident*, dit Hobbes, est une propriété du corps avec laquelle on l'imagine, ou qui entre nécessairement dans le concept qu'il nous imprime. » (*Encycl. Phil.* II. p. 695. a.)

L'*accident*, ou la propriété accidentelle, est, au contraire, à ce qu'il me semble, celle sans laquelle un corps, sous le point de vue où nous l'envisageons, ne laisse pas d'être ce qu'il est, ou qui n'entre pas *nécessairement* dans l'idée que nous en avons : c'est ainsi que la figure extérieure et le mouvement ne sont que des manières d'être accidentelles dans l'or, considéré comme or : c'est ainsi, comme je le disais tout à l'heure, que toutes les propriétés particulières à l'or, telles que la ductilité et la couleur, ne sont que des *accidents* dans la *matière* en général, dont on conçoit la matérialité indépendamment de ces propriétés et de beaucoup d'autres.

« L'*accident* qui donne le nom à son sujet, est ce qu'on appelle l'*essence*. » (*Ibid.* p. 695. b.)

Cela ne serait vrai tout au plus qu'à l'égard des corps envisagés sous certains points de vue : par exemple, la pesanteur est l'essence des corps graves ; la sphéricité, l'essence de la sphère. Mais quelle est la propriété particulière qui donne à l'or, aux métaux, aux autres corps, les noms qu'ils portent ? Ce qui constitue l'essence des métaux, c'est l'impénétrabilité avec d'autres propriétés qui les différencient de toutes les substances non métalliques. L'essence de l'or, comme métal particulier, se trouve dans les propriétés précédentes et dans certaines propriétés particulières qui distinguent l'or des autres métaux. Au reste, il est assez vraisemblable que Hobbes a voulu dire seulement que l'essence des choses n'est rien que l'ensemble de leurs propriétés caractéristiques, et qui ne sont toutes, en effet, qu'accidentelles dans la matière en général, à l'exception toutefois de l'étendue impénétrable, que ce philosophe paraît ou n'avoir pas pris en considération, ou n'avoir pas distinguée des autres propriétés des corps : en quoi il aurait commis une faute très-

grave, et d'autant plus grave qu'elle pourrait entraîner dans un idéalisme absolu, dans la négation formelle de l'existence du monde extérieur. Mais peut-être aussi n'a-t-il pas eu d'autre tort que de juger inutile de mentionner cette propriété essentielle, par la raison, d'une part, que toutes les autres propriétés des corps impliquent également l'impénétrabilité absolue, autrement dit la matière, et que, d'une autre part, cette propriété fondamentale, qui n'est pas susceptible de plus et de moins, ne distingue point elle-même les corps entre eux.

« Qu'est-ce que l'essence d'un corps, demande un autre philosophe (Tophail) ? C'est une disposition d'où procèdent ses actions, ou une aptitude à y produire ses mouvements. » (*Encycl. Phil.*, III, p. 532. a.)

Cette définition n'est peut-être pas très-claire, supposé qu'elle soit juste. Mais il est de fait, qu'une propriété essentielle est une disposition en vertu de laquelle une substance agit ou se comporte de telle ou telle manière, dans telle ou telle circonstance donnée, et que l'essence d'un corps consiste dans l'ensemble de toutes ses propriétés essentielles : et, quoique ces propriétés se rencontrent aussi, les unes dans tels corps, les autres dans tels autres corps particuliers, elles ne se trouvent réunies à tel degré, ou en telle proportion, que dans celui-là seul que l'on considère : c'est par là qu'il est ce qu'il est, et qu'il diffère de tous les autres.

III. Quelqu'un dira peut-être que ce qui constitue l'essence d'une chose, ce sont, non pas seulement les propriétés qui la font être ce qu'elle est, mais celles sans lesquelles elle cesserait d'exister.

D'une manière ou en un sens, rien n'est plus vrai. Mais il faut faire attention que le mot *existence*, et par suite les mots *essence*, propriété *essentielle*, peuvent être en effet pris en deux sens, l'un absolu, l'autre relatif. Dans le sens absolu, exister, c'est être, n'importe de quelle manière ; et, en ce sens, une chose ne cesserait d'exister qu'autant qu'elle serait anéantie. Dans le sens relatif, exister, c'est être sous telle ou telle forme

déterminée ; et une chose cesse d'exister, en perdant cette forme, et conséquemment en cessant d'être ce qu'elle était. Par exemple, qu'un vase de porcelaine soit brisé ou mis en poudre, qu'un animal perde la vie ; ces corps cesseront d'exister dans le sens relatif, c'est-à-dire, celui-ci comme être vivant, celui-là comme objet d'art, mais sans perdre pour cela leur existence absolue, puisque ni l'un ni l'autre ne se trouveront réellement anéantis.

Maintenant, l'essence absolue d'une chose est, en effet, la propriété sans laquelle elle perdrait son existence absolue, ou cesserait tout à fait d'exister. La perte de l'essence absolue entraînerait évidemment celle de la substance même et, à plus forte raison, de toutes ses propriétés accidentelles ; si bien qu'ici, l'essence et la substance ne sont, pour ainsi dire, qu'une même chose. Dans cette acception restreinte ou absolue du mot essence, quelles que soient les différences caractéristiques qui distinguent les corps les uns des autres, l'impénétrabilité seule est l'essence de chacun d'eux ; en sorte que, par exemple, l'essence du fer ne diffère point de celle de l'eau. Mais dans le sens relatif, ce qui constitue l'essence d'un corps, c'est, comme je l'ai dit, l'ensemble des propriétés qui le distinguent radicalement de tous les autres, jointes à l'impénétrabilité : bien qu'en perdant l'une ou l'autre de ces propriétés il ne cessât pas pour cela d'exister absolument, il perdrait néanmoins son existence relative, c'est-à-dire qu'il cesserait d'exister sous la même forme, ou de se comporter de la même manière, dans les mêmes circonstances, et qu'ainsi il changerait de nature.

Il est à remarquer que, quant à la matière, aux corps en général, il n'y a aucune distinction possible entre leur essence relative et leur essence absolue. En effet, bien qu'un corps particulier puisse perdre sa forme intrinsèque, ou changer de nature, sans pour cela cesser d'être absolument, un corps en général, ou considéré seulement comme substance matérielle, ne pourrait pas perdre la sienne, ne pourrait pas cesser d'exister comme tel, sans perdre aussi son existence absolue, sans être anéanti. Ainsi donc, soit dans le sens relatif, soit dans le

sens absolu, l'étendue impénétrable est l'essence de la matière; puisque, sans cette propriété, la matière, non-seulement cesserait d'exister comme matière, mais cesserait tout à fait d'exister et dans sa forme et dans sa *substance* : à moins que l'on ne prouve qu'au delà de l'étendue impénétrable il y a quelque chose encore, qui ne tombe point sous les sens, et qui pourrait subsister ou se concevoir sans elle : question plus profonde, que nous examinerons dans le paragraphe suivant.

Puisque l'on nomme propriétés accidentelles celles qui ne sont point essentielles, il s'ensuit, et cela revient à ce que j'ai dit d'abord, que les mêmes propriétés qui sont essentielles dans le sens relatif, peuvent n'être qu'accidentelles dans le sens absolu : c'est ainsi que la dureté et l'éclat du diamant sont des propriétés essentielles *relativement* à cette substance, et ne sont que des propriétés accidentelles dans les corps en général.

IV. Il y a deux sortes d'essences relatives : l'essence *nomi-nale* et l'essence *réelle* (que Locke n'a point confondues, quoi qu'en dise M. Cousin). Les propriétés des corps qui nous sont connues et par lesquelles nous les distinguons les uns des autres, constituent ce que Locke appelle leur essence nominale, qu'il fait dériver d'une essence plus intime, qu'il nomme essence réelle. « L'essence nominale de l'or, c'est cette idée complexe que le mot *or* signifie, comme vous diriez un corps jaune, d'une certaine pesanteur, malléable, fusible et fixe. L'essence réelle, c'est la constitution des parties insensibles de ce corps, de laquelle ces qualités et toutes les autres propriétés de l'or dépendent. » (*Essai sur l'Ent. hum.*, liv. III, chap. VI, § 2.)

L'essence réelle d'un corps consiste vraisemblablement, d'une part, dans la grosseur, la figure et l'impénétrabilité de ses atomes, ou de ses principes constituants, qui sont immuables; et, de l'autre, dans la proportion de ces mêmes principes, l'arrangement des molécules tant intégrantes que constituantes, leurs affinités et autres circonstances, qui peuvent

l'expérience. En tout cas, il est évident qu'on ne peut concevoir l'âme comme *substance*, qu'à la condition de lui attribuer une propriété absolue, quelle qu'elle soit ; et, plus tard, en nous appuyant sur d'autres considérations, nous serons inévitablement entraînés dans la même conséquence.

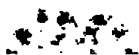
§ 2.

De la substance en général, et plus particulièrement de celle des corps.

I. Toutes les choses que nous nous représentons comme des êtres réels, et que nous désignons sous le nom commun de *substances*, se révèlent et se font connaître à nous par leurs différentes manières d'être ou d'agir, que nous nommons leurs attributs, leurs propriétés ou qualités, et que les anciens philosophes appelaient leurs *formes*. Sans apercevoir directement ces propriétés, comme telles, nous pouvons les connaître ou savoir qu'elles existent, lorsqu'elles se manifestent par quelque phénomène ou que nous soumettons les substances à quelque épreuve. Mais nous ignorerons toujours ce que les substances sont en elles-mêmes, s'il est vrai qu'il y ait en elles, comme on le prétend, autre chose que ce que nous y apercevons directement ou indirectement ; autre chose que leurs phénomènes et les propriétés ou attributs qu'ils supposent : et c'est ce que je veux examiner, sans prétendre néanmoins résoudre cette importante question.

En considérant cette pièce de monnaie, ce morceau d'or que je tiens entre les doigts, je remarque sa grandeur, sa figure ronde et aplatie, sa couleur jaune, son éclat, sa pesanteur, sa solidité. Mais n'y a-t-il point sous toutes ces formes, qualités et manières d'être, quelque chose de caché, *qui ne tombe pas sous les sens*, et qui leur serve comme de soutien, ou soit le *sujet* de ces qualités ? Il n'est personne, peut-être, qui n'incline à penser qu'en effet il existe quelque chose de très-réel sous ces formes diverses.

Mais cela ne viendrait-il point de ce que, voyant assez sou-



vent dans certains corps quelques-unes de leurs propriétés s'altérer et périr même tout à fait, sans qu'ils cessent pour cela d'exister, ni qu'ils perdent rien de leur masse, ou de leur quantité, nous sommes entraînés, malgré nous, par un de ces jugements précipités que nous faisons à notre insu, dans cette conséquence, fausse assurément, qu'un corps perdrait en vain toutes ses propriétés, qu'il n'en existerait pas moins ? Faisons bien attention que, quelles que soient celles qu'il perde réellement, ce qui reste n'est toujours, pour nous, qu'un assemblage de propriétés diverses; que lorsqu'il en perd une, c'est ordinairement pour en prendre une autre contraire ou différente; qu'il en est même sans lesquelles nous ne pourrions pas concevoir son existence; et qu'enfin, si, par des abstractions successives de l'esprit, nous venions à les lui enlever toutes jusqu'à la dernière, il ne resterait rien d'intelligible, ou dont nous pussions avoir la moindre idée.

Il semble néanmoins que, pour avoir telle ou telle qualité ou manière d'être, il faut d'abord être, ou exister, et que des qualités, des attributs, ne pourraient pas subsister sans un sujet qui en fût comme le soutien.

C'est là, quoi qu'il en soit, ce que les métaphysiciens nomment *substance* (ce qui est dessous).

Réalisant une abstraction de l'esprit, c'est-à-dire, attribuant une existence indépendante et réelle à une chose qui n'existe qu'en idée, ou dont nous n'avons pas du moins une idée claire, on avait cru d'abord que la substance, ainsi conçue, pouvait exister indépendamment de toute qualité. C'est ainsi que les anciens philosophes, qui appelaient *matière première* la substance des corps, ou le sujet, le soutien de leurs formes diverses, ont supposé que cette matière première avait été avant toute espèce de manière d'être : c'est pourquoi ils l'ont nommée *matière informe*, ou sans forme. C'était, pour la plupart du moins, une *étendue* sans qualité, c'est-à-dire un pur néant.

D'autres philosophes, parmi les modernes, ont fait observer que, si une qualité, un attribut, une manière d'être, ne peut pas exister sans un sujet; réciproquement, ce sujet ne saurait

être sans une manière d'être quelconque, et qu'ainsi la matière première, ou matière informe, des anciens, n'était qu'une chimère : est-il possible, en effet, d'exister sans exister de telle ou telle manière ? A tort ou à raison, ils en ont conclu que la substance des corps n'est, en réalité, qu'une seule et même chose avec leurs propriétés essentielles, et que, si nous pouvons les considérer séparément par abstraction, elles sont inséparables en effet : qu'ainsi, nommer une substance, c'est nommer les propriétés ou manières d'être sans lesquelles elle ne pourrait exister ; et réciproquement, nommer ces propriétés, c'est nommer le sujet que l'on suppose en être le soutien.

D'après ces considérations, ils ont défini la substance : *Une collection, un assemblage de qualités, ou propriétés diverses, les unes essentielles, les autres accidentelles.* Mais il fallait ajouter : *qui peuvent exister séparément et indépendamment de toute autre collection de propriétés.* Car, par exemple, les végétaux, outre certaines qualités qu'ils ont en commun avec les corps non organisés, en possèdent un grand nombre qui leur sont propres ; mais la réunion de celles-ci ne forme point une substance à part, puisqu'elles n'existent pas indépendamment des propriétés générales de la matière. Je pense aussi que les *propriétés accidentelles* ne doivent pas entrer dans la définition de la substance ; parce que ces propriétés sont corruptibles ou changeantes, et que la substance, qui peut d'ailleurs exister sans elles, est identique et impérissable.

Il y a ou doit y avoir, dans toute substance, au moins une propriété essentielle qui en détermine la nature ou l'essence absolue, et qui, selon moi, constitue la substance elle-même. Mais cette propriété, dans les corps, n'est point une chose qui ne tombe pas sous les sens ; au contraire, elle est la seule, à proprement parler, qui affecte les sens : car toutes les autres propriétés en vertu desquelles les corps peuvent agir sur nous, ne sont que des modifications de celle-là, ou tout au moins la supposent ; de même que nos sens, autres que le toucher, ne sont peut-être que des modifications de celui-ci : et cette pro-

priété essentielle des corps, c'est l'impénétrabilité, ou l'étendue impénétrable.

Ceux qui admettent dans les corps quelque chose qui ne tombe pas sous les sens, appliquent à la substance telle qu'ils la conçoivent ce que je viens de dire de la propriété essentielle qui la constitue ; parce qu'ils se fondent sur ce préjugé évidemment faux, que toutes les propriétés des corps, sans exception, sont purement accidentelles, ou qu'ils les conçoivent comme telles, bien qu'ils disent quelquefois le contraire. Leur erreur vient peut-être de ce qu'ils confondent la dureté et la solidité, qualités relatives et conséquemment accidentelles, avec l'impénétrabilité absolue, qui constitue la matière.

« Le tact vous donne l'idée de solide ; la vue et les autres sens vous donnent l'idée des autres qualités premières et secondes. Mais quoi ! s'écrie M. Cousin, est-ce qu'il n'y a que ces qualités ? est-ce qu'en même temps que les sens vous donnent le solide, la couleur, la figure, la mollesse, la rudesse, etc., vous ne croyez pas que ce ne sont pas là des qualités en l'air, mais bien des qualités de quelque chose qui est réellement, et qui, parce qu'il est, est solide, dur, mou, a une couleur, une figure, etc. Vous n'auriez pas l'idée de ce quelque chose, si les sens ne vous donnaient l'idée de ces qualités ; mais vous ne pouvez avoir l'idée de ces qualités sans l'idée de ce quelque chose d'existant : c'est là la croyance universelle, laquelle implique la distinction des qualités et du sujet de ces qualités, la distinction des *accidents* et de la *substance*. Que celle-ci soit matérielle ou spirituelle, elle ne nous est donnée ni par les sens, ni par la conscience ; c'est une révélation de la raison dans l'exercice des sens et de la conscience. » (XVIII^e leçon.)

Il faut sans doute distinguer la substance de ses accidents, ou propriétés accidentelles ; mais la question est de savoir, et se réduit à savoir si, dans une substance, selon sa signification commune, si dans un être réel il n'y a que deux choses, comme je le crois : des qualités accidentelles, et quelque chose d'invariable, mais qui, dans les corps, tombe sous les sens, peu importe qu'on l'appelle substance ou propriété essentielle ; ou

bien s'il y en a trois, savoir : des *qualités accidentelles*, une ou plusieurs *propriétés essentielles*, et enfin une *substance*, ou quelque chose qui, même dans les *corps*, n'affecte point les sens, ce qui serait contraire à mon opinion.

M. Cousin ne fait aucune mention des attributs essentiels, sans lesquels néanmoins la substance, ou la chose substantielle, ne peut ni se concevoir ni être. Il n'admet dans les corps que des *qualités accidentelles* qui seules touchent les sens, et une substance (un sujet occulte) qui ne peut être saisie que par la raison pure : il s'écarte ainsi de la question comme de la vérité.

II. Il y a une différence très-grande et qu'il importe de remarquer, entre l'impénétrabilité et les autres propriétés des corps : c'est que celles-ci ne peuvent subsister sans la première, dont elles ne sont toutes, en effet, que différents modes, différentes manières d'être ou d'agir, et que toutes l'impliquent d'une façon ou de l'autre ; au lieu que l'impénétrabilité, inaltérable de sa nature, ne suppose aucune propriété particulière, et qu'il n'en est pas une sans laquelle elle ne puisse subsister. Elle a ainsi le caractère qui distingue pour nous la substance de ses accidents, d'où il semble résulter que c'est elle-même qui constitue, non-seulement l'essence, mais aussi la substance des corps. Ce qui est certain, c'est que la même distinction que l'on met entre la substance et ses accidents, existe pareillement entre la propriété essentielle et les propriétés accidentelles, tandis que cette distinction n'existe point du tout entre la substance et la propriété essentielle. Si ce sont là deux choses distinctes, elles se supposent réciproquement. La question ne se trouve-t-elle pas ainsi suffisamment éclaircie, et résolue autant qu'elle peut l'être ?

Comme, d'un côté, il nous est impossible de concevoir aucune forme, ou modification, ou propriété accidentelle, sans nous représenter en même temps quelque chose qui est modifié, ou qui est revêtu de cette forme, de cette propriété ; et que, d'un autre, nous voyons à chaque instant les propriétés

accidentelles des corps s'altérer et périr même tout à fait, sans que les corps, c'est-à-dire sans que d'autres propriétés cessent pour cela d'exister; nous en tirons, à notre insu, la conséquence, trop générale, et sans distinguer les propriétés essentielles des propriétés accidentelles, que toutes, sans exception, sont des formes diverses d'un même être que nous appelons substance; de sorte que l'idée de substance, qui de cette manière ne peut être que très-confuse, semble être plutôt un préjugé qu'une notion commune: et toutefois, la plupart des philosophes ont adopté la même conséquence; par la raison, peut-être, qu'ils ont donné le nom de propriété à l'étendue impénétrable, comme à toutes celles qui ne sont que des modifications de celle-ci, et qu'il leur paraît clair que le néant ne saurait avoir aucune qualité, aucun attribut: ce qui est vrai, mais ne peut s'entendre que des qualités accidentelles. Car, pour l'étendue impénétrable, que nous sommes bien loin de concevoir comme la forme d'un être qui pourrait exister sans elle, ou sous une autre forme, il faudrait commencer par démontrer, *à priori*, qu'elle n'est elle-même qu'accidentelle relativement à la substance, c'est-à-dire qu'elle est à la substance ce que le mouvement et la figure, par exemple, sont à l'étendue; enfin, qu'elle n'est pas elle-même la substance, le sujet, le soutien de toutes les autres qualités des corps, et qu'elle ne peut pas subsister par elle-même.

Quand on dit que le néant n'a et ne peut avoir aucune propriété, et qu'on en conclut que toute propriété suppose un sujet, une substance, on a raison, si l'on n'entend parler que d'une simple modification ou d'une propriété accidentelle; il est clair que ce qui n'est rien ne peut éprouver aucun changement, et que, pour être modifié, il faut être, il faut exister. Mais si l'on veut parler des propriétés essentielles et constitutives des choses, la question change. Car on ne peut en aucune manière comparer l'étendue impénétrable, par exemple, à la forme extérieure d'un corps, qui est périssable; et, quoiqu'il soit bien vrai que cette propriété essentielle n'est pas davantage un attribut du néant, que là où se trouve l'impénétrabilité, là

n'est pas le néant, là est une *réalité*, une substance ; rien ne prouve que cette propriété essentielle n'est pas elle-même cette substance, ou cette réalité.

Ainsi donc, si l'on entend par propriété *tout caractère par lequel un être peut se manifester et se faire connaître*, on peut demander, avec beaucoup de raison, s'il n'y a point de propriétés qui puissent subsister par elles-mêmes, et si l'étendue impénétrable, ou l'impénétrabilité, ne se trouve point dans ce cas ? Et si par propriété l'on entend *ce qui ne peut pas subsister de soi-même*, on peut demander alors si l'étendue impénétrable est une *propriété*, ou s'il ne conviendrait pas mieux de lui donner le nom de *substance*. La difficulté réside en partie, je crois, dans la terminaison du mot impénétrabilité, qui par là semble indiquer une simple qualité comme toute autre. Mais la substance, considérée comme distincte des propriétés essentielles qui la constituent, ne serait-elle pas elle-même représentée comme une qualité, si, au lieu de la nommer substance, on l'appelait *substantialité* ? et si l'on distingue l'impénétrabilité de la chose impénétrable, ou la matérialité de la matière, ne devra-t-on pas aussi distinguer la substantialité de la chose substantielle, ou de la substance elle-même ; et alors où s'arrêtera-t-on ?

Consultons l'expérience. Elle nous apprend que la rondeur d'une boule de cire ne peut pas subsister sans la cire, ou sans un corps quelconque, qu'il n'est pas possible de confondre avec cette manière d'être ; au lieu que cette substance peut perdre sa forme, ou même telles et telles de ses propriétés accidentelles, sans cesser pour cela d'exister.

Mais quant à l'impénétrabilité, comme elle est, par le fait, inséparable de la substance des corps, nous ne pouvons point dire si elle ne constitue pas elle-même cette substance ; si elle ne peut pas subsister sans une autre chose qui en serait distincte comme la cire l'est de sa forme ; et si, dans le cas où les corps perdraient leur impénétrabilité, il resterait une substance proprement dite, un sujet (sans attributs), un être réel, une chose quelconque : le bon sens nous dit seulement que cela

n'est pas du tout vraisemblable. La substance dépouillée ou distinguée de ses attributs essentiels, paraît donc n'être qu'une chimère ; et la réflexion nous porte à croire que cette chimère fut enfantée par un préjugé provenant de l'habitude où nous sommes de voir des corps subsister après avoir perdu quelques-unes de leurs propriétés, et du penchant naturel que nous avons à généraliser nos idées, ou plutôt à conclure du particulier au général. En sorte que l'on se persuade aisément, quand on n'y réfléchit pas, qu'un corps dépouillé même des attributs sans lesquels il est impossible de concevoir son existence serait encore quelque chose : et ensuite, quand on examine cela avec attention, au lieu de revenir sur ses pas et de se défaire d'un préjugé qui embarrasse, on se met l'esprit à la torture pour savoir en quoi consiste ce quelque chose qui n'est rien.

III. « Je souhaiterais, dit Locke, que ceux qui appuient si fort sur ce mot *substance*, prissent la peine de considérer si, en l'appliquant, comme ils le font, à Dieu, cet être infini et incompréhensible, aux esprits finis et aux corps, ils le prennent dans le même sens et y attachent la même idée ; et si dans ce cas il ne s'ensuivra pas que Dieu, les esprits finis et les corps, participant en commun à la même nature de *substance*, ne diffèrent les uns des autres que par la différente modification de cette substance. S'ils disent qu'ils appliquent le mot de *substance* à Dieu, aux esprits finis et à la matière, en trois différentes significations, et qu'il a trois différentes idées absolument distinctes, ils nous rendraient service de vouloir bien nous faire connaître ces trois idées. » (Liv. II, chap. XIII, § 18.)

Puisqu'il est impossible de se faire aucune idée de la substance comme sujet, comme soutien des qualités soit du corps, soit de l'esprit, à plus forte raison ceux qui l'envisagent ainsi ne pourraient-ils pas dire si la substance de l'esprit et celle du corps diffèrent ou non en quelque chose.

Supposé que, par la toute-puissance de Dieu, un corps soit dépouillé de son étendue et de son impénétrabilité, auquel cas ce corps, perdant son essence absolue, perdrait aussi son exis-

tence matérielle : il s'agirait de savoir si la substance de ce corps elle-même se trouverait par là anéantie ; en d'autres termes , si dans la matière il n'y a qu'une chose , à savoir , l'étendue impénétrable , comme je le crois , ou s'il y en a deux , l'impénétrabilité et la substance , tellement que , si Dieu substituait dans un corps la faculté de penser à l'impénétrabilité , le même être , qui était d'abord matière brute , devint ensuite intelligence pure.

Il suffirait d'ailleurs pour prouver que l'esprit est immatériel , et indépendant du corps quant à son existence , de démontrer clairement qu'il n'a aucune des qualités de la matière , ou que celle-ci ne peut ni sentir ni penser ; en un mot que l'intelligence et l'impénétrabilité s'excluent mutuellement , et qu'ainsi elles ne peuvent être unies en un seul et identique sujet ; ce qui n'empêcherait pas , du reste , que le sujet des qualités du corps , quoiqu'il en fût distinct ou séparé , ne pût être le même que celui des attributs de l'âme , comme l'impénétrabilité de l'or est la même que celle de l'eau.

Quelques philosophes , et Spinoza entre autres , ont prétendu qu'effectivement il n'y a qu'une substance , laquelle peut être modifiée d'une infinité de manières différentes , ou douée d'une infinité d'attributs , et que cette substance est Dieu. En sorte que Dieu , l'âme humaine et le monde matériel , ne sont , au fond , qu'une même chose.

Si ces philosophes ont voulu dire qu'il n'existe en réalité dans l'univers qu'un seul être indivisible , et que cet être unique est Dieu (ou l'homme , ou le monde) , ce serait mal employer son temps que de prendre la peine de démontrer l'absurdité d'une pareille doctrine , qui se réfute assez d'elle-même.

S'ils ont entendu qu'il y a autant d'êtres distincts que nous pouvons l'imaginer , mais qu'ils ne diffèrent point les uns des autres par leur nature intime , ou le fond même de leur substance , ce que d'ailleurs on ne pourra jamais prouver ; qu'importe , pourvu qu'en effet ils diffèrent par ce que nous appelons leurs attributs essentiels , qui constituent pour nous leur essence absolue , et leur substance même , puisque nous ne voyons

rien au delà... que des mots vides de sens? Qu'importe, dis-je, s'il y a effectivement entre Dieu et un caillou toutes les différences caractéristiques qui distinguent pour nous ces deux êtres?

Je n'ai pas besoin de faire observer, je pense, que si la substance distinguée de ses attributs essentiels n'a aucune réalité hors de notre entendement, aucune réalité objective, le spinozisme, de quelque manière qu'on l'entende, s'écroule par sa base.

Ce qui importe en tout ceci, est de bien distinguer dans toute substance, autre que Dieu, deux choses : l'une qui peut changer, et qui, en effet, varie sans cesse; l'autre qui reste, au fond, toujours la même : soit que celle-ci ne consiste que dans une propriété essentielle, soit qu'on la fasse consister dans quelque chose de plus fondamental qu'on nomme exclusivement substance; et soit que, dans les corps, elle tombe ou ne tombe pas sous les sens.

Mais, que la substance considérée comme une chose distincte de ses attributs existe réellement ou ne soit qu'une chimère, ce que jamais personne ne pourra décider, je demeure convaincu que l'idée que nous avons de cette chose n'est qu'un préjugé, vrai ou faux, et non, comme le pensent Descartes et d'autres philosophes, une notion innée, ou, comme le dit M. Cousin, une révélation de la raison. — De la raison !... Ne serait-il pas plus exact de dire : de l'imagination ou de la folie ?

Nous ferons ici, mais par occasion seulement, et sans y attacher beaucoup d'importance, quelques réflexions particulières sur la substance de l'âme, et sur ce qui la distingue des substances matérielles.

CHAPITRE II.

Réflexions sur la substance de l'âme.

§ 1.

De la simplicité des substances en général, et plus particulièrement de celle de l'âme.

I. Qu'est-ce que la *simplicité* appliquée à la substance ? Peut-on en donner une définition précise ?

Ce qui est simple est ce qui n'est pas divisible. Rien de plus vrai ; mais cette définition, très-simple elle-même, n'est pas suffisante, et, par suite, manque de clarté.

Il y a deux sortes de divisibilités substantielles : l'une concrète, ou réelle ; l'autre abstraite, idéale, imaginaire.

La première est une divisibilité mécanique, ou conçue comme physiquement possible. Dans ce sens, on est généralement d'accord pour dire que les corps seuls sont divisibles et que l'âme ne l'est pas. Mais on ne s'accorde pas aussi bien sur la question de savoir si les premiers principes des corps peuvent être, ou non conçus comme divisibles ; s'ils sont simples à la manière de l'âme ou si leur simplicité n'est pas absolue.

La divisibilité abstraite, ou idéale, est elle-même de deux sortes ; l'une intellectuelle, l'autre mathématique ; l'une, qui se rapporte à la *qualité*, l'autre, à la *quantité*.

La première consiste à considérer séparément les idées simples qui entrent dans l'idée complexe d'un être, d'une substance. Un corps, par exemple, n'étant pour nous qu'un assemblage de propriétés diverses, nous pouvons les séparer par abstraction ; d'autant plus qu'il acquiert et qu'il perd tour à tour certaines propriétés ou qualités, dont quelques-unes

même sont inconciliables entre elles. Serait-ce une raison suffisante, ou cette raison seule suffirait-elle pour affirmer qu'il n'est point simple? Alors il faudrait en dire autant de l'âme, qui est divisible de la même manière.

Quant à la divisibilité mathématique, elle porte sur l'étendue et sur la durée, qui en elles-mêmes ne sont rien de réel, qui ne sont que des *rapports* de situation et de succession. On les conçoit comme susceptibles de plus et de moins, et divisibles en idée; mais cette divisibilité n'a rien de commun ni avec la divisibilité intellectuelle, dont nous n'aurons plus à nous occuper, ni avec la divisibilité réelle, qui seule, selon moi, exclut la simplicité. Les philosophes le nient, et pour eux, pour la plupart du moins, la simplicité consiste dans l'inétendue, qui, en effet, ne saurait être conçue comme divisible en aucune manière; ce qui n'est pas surprenant, puisqu'elle n'est rien du tout.

L'inétendue n'est, en effet, rien de positif, n'est absolument rien que l'absence totale d'une des conditions de l'existence des corps et de leurs atomes, ou du moins de l'idée que nous nous en formons; car il est impossible de se représenter des corps, des portions finies de matière, ou d'en avoir une idée comme tels, sans concevoir des distances, ou de l'étendue entre eux; impossible de concevoir un corps ou un atome, sans imaginer des limites les unes hors des autres, ou séparées par des distances plus grandes ou plus petites.

Mais la possibilité de concevoir ces distances comme divisibles, même à l'infini, quelques petites qu'elles soient, n'entraîne pas l'idée de composition réelle et substantielle, ou la supposition qu'elles sont elles-mêmes des êtres composés.

Tout composé suppose des éléments simples, dit-on, et je l'accorde. Mais je nie que, si le composé est étendu, ses éléments soient nécessairement sans étendue; car cette proposition semble plutôt contradictoire que nécessaire. Il m'est impossible de concevoir, en effet, comment une étendue quelconque pourrait être, et à plus forte raison, comment elle devrait être nécessairement composée de points sans étendue. S'il n'y a

pas d'atomes, si les éléments des corps sont inétendus et qu'ils se touchent, ils coïncideront, et formeront ainsi une substance composée et sans étendue ; s'ils ne se touchent pas, l'étendue d'un corps ne résultera que de leurs distances mutuelles, et, que ces distances soient plus ou moins grandes, le corps ne sera pas pour cela plus ou moins composé, il n'aura pas plus ou moins de parties, ou de principes composants. La composition réelle et la divisibilité mathématique, ou l'étendue en tant qu'on la suppose elle-même composée d'une infinité de parties imaginaires infiniment petites, n'ont donc rien de commun et ne peuvent soutenir aucun rapport entre elles. Un corps n'est donc pas composé en tant qu'il est étendu, mais seulement en tant qu'il a des parties réellement séparables les unes des autres ; que celles-ci soient ou ne soient pas elles-mêmes étendues, peu importe : et si l'âme est simple, ce n'est pas non plus parce qu'elle est, ou qu'on la suppose sans étendue (ce qui, du reste, est sujet à interprétation), c'est parce qu'elle n'est point divisible en réalité, ou qu'elle n'est point formée d'éléments séparables les uns des autres. Il est donc évident que la simplicité ne consiste point dans l'inétendue. Ainsi, quoique étendus, les atomes, s'ils existent, peuvent être considérés comme des substances simples, par cela seul qu'ils sont indivisibles en réalité.

Les éléments matériels, ou les premiers principes des corps, sont-ils, en effet, qu'ils le soient nécessairement ou non, privés de toute étendue ? Par là même ils seront dépourvus, comme on en convient, et de la propriété essentielle que nous attribuons aux atomes, et des propriétés caractéristiques qui les distinguent les uns des autres ; c'est-à-dire, d'abord de l'impénétrabilité absolue (sur laquelle se fonde la *résistance*, qui pour nous constitue la matière), et par suite des volumes différents et des figures diverses que nous leur prêtons aussi, et qui pourraient varier à l'infini d'un atome à l'autre. Otez aux principes des corps ces propriétés, que restera-t-il ? Rien absolument, rien du moins que nous puissions imaginer, ni même comprendre en aucune façon. Qu'on nous dise donc ce que sont

ces éléments simples et en quoi ils diffèrent les uns des autres. Ceux qui se paient de mots ou qui sciemment en abusent, répondront peut-être que ce sont des *forces* (des forces sans sujet alors, ce qui serait contraire à l'hypothèse que nous avons combattue, des forces en l'air, des abstractions prises pour des réalités, et conséquemment des chimères). Mais des forces, si, au fond, il y en a d'autres que la force mécanique, qui n'est elle-même fondée que sur le mouvement et l'impenétrabilité absolue des atomes de la matière; des forces, quelles qu'elles soient, telles que l'attraction, la répulsion (qui ne sont que relatives), ou d'autres encore, s'il est possible d'en imaginer d'autres; soit qu'on les regarde elles-mêmes comme des êtres réels, en renonçant à la distinction de la substance et de ses attributs, soit comme de simples attributs qui impliqueraient toujours un sujet, supposent nécessairement une étendue quelconque, un espace déterminé ou indéterminé dans lequel elles s'exercent : ce qui ne les empêchera pas, au reste, d'être simples, s'il est impossible de les concevoir comme divisibles en réalité. En cela elles ne différeraient point de celle de l'atome, ou de l'atome lui-même (qui consiste dans une force essentielle et absolue); tandis qu'elles diffèrent entièrement de l'âme, ou des propriétés qui la constituent; car les idées que nous avons de celles-ci n'entraînent point celle d'étendue, qu'elles semblent exclure au contraire.

Il résulte de tout ce qui précède, que nous pouvons concevoir, d'une part, des substances composées sans étendue, et de l'autre, des substances étendues et néanmoins simples; en d'autres termes, que l'idée de composition n'est pas inconciliable avec celle d'inétendue, ni l'idée d'étendue avec celle de simplicité. Il s'ensuit que les idées d'étendue et de composition sont totalement étrangères l'une à l'autre. Et ce que nous disons de l'étendue, nous pourrions, en quelque sorte, le dire aussi de la durée, qui est toujours divisible mathématiquement, mais qui, ne l'étant pas en réalité, n'emporte pas l'idée de composition réelle. Nous pouvons donc admettre, en thèse générale, qu'il y a des substances composées et des substances simples,

mais que celles-ci, comme celles-là, pourraient être, les unes étendues et les autres non.

Pourquoi donc, en effet, n'y aurait-il pas deux sortes de simplicités, qui d'ailleurs impliqueraient toutes deux une indivisibilité réelle ; et pourquoi devrait-il y avoir, à cet égard, une similitude parfaite entre l'âme et l'élément matériel, lorsque ces deux êtres diffèrent si essentiellement sous tous les autres rapports ?

Qu'après cela on ne veuille point d'atomes (c'est-à-dire de forces absolues renfermées dans des limites déterminées, et constituant elles-mêmes la substance matérielle), peu m'importe (quoique je doute fort qu'on ait quelque chose de mieux à mettre à la place) ; je ne repousse que les raisons sur lesquelles on s'appuie pour rejeter cette hypothèse : je n'attaque point des opinions qui peuvent être bonnes, mais des raisonnements qui me semblent mauvais.

II. Les philosophes de nos jours, pour prouver que l'âme est immatérielle, s'attachent, non sans raison, à démontrer que la faculté de penser et l'étendue impénétrable, ou la matière, s'excluent réciproquement, en ce que la première suppose une substance simple, et que le corps est composé de parties. Je ne veux ici qu'examiner leurs arguments, non discuter la chose même, qui me paraît très-vraie, surtout à l'égard de certaines opérations de l'esprit, qu'on ne saurait concevoir en les attribuant soit au cerveau, à une matière organisée quelconque, soit à quelque fluide subtil, qui n'en serait pas moins matériel et formé de parties distinctes.

Ces philosophes s'appuient principalement sur ce que l'*idée* est simple de sa nature, et sur ce que la *comparaison* de deux idées, ou le jugement réfléchi, serait impossible, ou ne serait pas une opération simple, comme elle l'est, si l'âme n'était pas elle-même une substance simple.

L'idée, disent-ils d'abord, est indivisible par essence, et ils croient pouvoir induire de ce fait que l'âme n'a point de parties, que la substance qui pense n'est point matérielle.

Toute idée, toute sensation, et généralement toute modification de substance, en un mot, tout phénomène, soit physique, soit psychologique, est indivisible dans son principe; car tout phénomène dans son principe n'est que le passage instantané d'une manière d'être à une autre; tel est, par exemple, le passage du mouvement au repos ou du repos au mouvement. Mais tout phénomène qui a quelque durée se compose de plusieurs phénomènes instantanés qui se suivent sans interruption sensible; et la plupart, ceux même qui n'ont aucune durée appréciable, se composent de plusieurs phénomènes coexistants, ou simultanés. Une idée qui se prolonge est une idée qui se reproduit, et, par conséquent, n'est point dans son ensemble une idée simple ou indivisible: l'idée de tout objet composé est une idée complexe; toute idée n'est donc pas simple. Une sensation se compose ordinairement d'une suite de sensations de la même nature qui se succèdent les unes aux autres: un son, par exemple, est formé d'autant de sons qu'il y a de vibrations successives dans l'air; un son même instantané peut être aussi formé de plusieurs sons plus faibles mais coexistants, quoique la conscience n'en accuse qu'un seul. Les phénomènes les plus compliqués, tels que celui de la digestion, se composent toujours de phénomènes plus simples qui se succèdent et coexistent. Mais, en dernière analyse, on arrive toujours à des phénomènes instantanés, indivisibles par essence, soit dans le domaine de la psychologie, soit dans celui de la physique.

Ainsi, voilà, d'un côté, des phénomènes composés dans une substance que nous croyons être simple, et, de l'autre, des phénomènes simples dans des corps, ou des substances composées.

Puis donc que l'expérience prouve incontestablement qu'il y a des phénomènes, des modifications simples dont la substance, ou le sujet est composé, tous les raisonnements du monde ne démontreront pas qu'un phénomène simple suppose nécessairement un sujet simple, une substance indivisible. Mais jetons un coup d'œil sur ces raisonnements.

Si l'âme a des parties distinctes, il faudra, dit-on, ou que l'idée n'affecte qu'une seule de ses parties, à l'exclusion de toutes les autres, ce que, pour abrégér, nous regardons, en effet, comme inadmissible; ou qu'elle existe tout entière dans chaque partie; ou enfin, qu'elle se trouve divisée entre toutes les parties. On n'admet point d'autre supposition possible. Arrêtons-nous donc à ces deux-ci.

Dans le cas de la première, il y aurait, j'en conviens, pour chaque idée dont nous avons conscience, autant d'idées et autant de principes pensants que de parties dans la substance qui pense; et dans l'autre cas, il n'y aurait dans chaque partie, dans chaque principe pensant, qu'une fraction d'idée: or l'idée est simple par essence.

Eh bien, non-seulement je ne vois rien de contradictoire ou d'absurde en chacune de ces suppositions, tout invraisemblables qu'elles sont en effet; mais il me semble que l'on peut fort bien les concilier et les admettre toutes les deux à la fois. Comme la nature de l'idée nous est tout à fait inconnue, et que d'ailleurs on suppose ici qu'elle est une modification de la matière, je tâcherai de me faire comprendre par une comparaison.

Imaginez un système de corps formé d'une infinité de petites cloches, qui, frappées par un corps étranger, vibrent toutes ensemble, en produisant chacune le même son; et comparons l'idée dont nous avons conscience au son total qui en résulte. Il sera vrai de dire que chaque partie de ce corps, ou chaque petite cloche, n'aura qu'une fraction du son total: et si nous faisons attention que cette fraction n'est pas à son unité, ce qu'un segment ou un secteur de sphère, par exemple, est à la sphère entière, qui en diffère totalement; mais qu'elle est parfaitement semblable à cette unité, je veux dire au son total, avec la seule différence qu'elle est bien moindre dans son intensité, on pourra dire aussi en ce sens que le son se trouve tout entier dans chaque partie du corps sonore.

Or pourquoi telle idée qui nous frappe plus ou moins vivement ne se composerait-elle point d'une infinité d'idées semblables,

dont chacune séparément serait comme imperceptible à notre intelligence; de même qu'un son, et j'entends parler ici de la sensation du son et non de sa cause extérieure, se compose souvent de plusieurs sensations, de plusieurs sons coexistants, plus faibles, mais tous de la même nature que le son qui frappe notre oreille et dont nous avons conscience; ce qui nous empêche de les distinguer, comme nous le ferions s'ils étaient divers? Pourquoi n'y aurait-il point dans une substance pensante autant de principes pensants, qu'il y a de principes pensants dans une substance pesante? La pesanteur d'un corps ne résulte-t-elle pas de la pesanteur de toutes ses parties, et ce corps n'agit-il pas comme si les pesanteurs se trouvaient réunies dans son centre de gravité, ou dans un point quelconque de sa masse? Et qu'on ne dise pas que cela n'est vrai qu'à l'égard de l'observateur du dehors; car, quoiqu'il soit certain que chaque molécule a sa pesanteur à part, et que cette pesanteur est indépendante de celle des autres molécules; comme elles se trouvent toutes liées les unes aux autres, chacune d'elles tombe, ou agit, non-seulement par la pesanteur qui lui est propre, mais encore par celle de toutes les autres, qui l'entraînent avec elles: d'où il suit que la pesanteur du corps se trouve, pour ainsi dire, tout entière dans chacun de ses points; en sorte que si ce corps pesait quatre livres, chacune de ses parties pourrait dire: c'est *moi* qui pèse quatre livres. Et l'on pourrait concevoir quelque chose d'analogue dans les molécules du cerveau considérées comme pensantes, par les relations qu'elles doivent avoir entre elles.

Ces observations, du reste, n'ont rien de bien sérieux, et je ne les donne que pour ce qu'elles valent: mais les arguments auxquels j'ai dû les opposer pour ainsi dire malgré moi, ont-ils plus de valeur, sont-ils plus justes, plus concluants? Il me semble que non.

Cependant, les deux hypothèses dont il s'agit, et que je regarde moi-même comme infiniment peu probables, sont inadmissibles, dit-on, parce que, quand une idée nous affecte, la conscience nous dit, d'une part, que nous avons cette idée

tout entière, et, de l'autre, que nous n'avons qu'une fois cette idée dans le même instant.

Ce qui précède réfute jusqu'à un certain point cette objection. Je demanderai d'ailleurs si la conscience ne pourrait pas nous tromper à cet égard, comme elle nous trompe certainement, ou comme *nous* nous trompons, quand nous croyons n'éprouver qu'une sensation unique, dans certains cas où nous en avons évidemment plusieurs, qui coexistent et se succèdent.

Mais qu'est-ce que la conscience distinguée de la sensation ou de l'idée ? Est-elle autre chose que l'idée elle-même en tant qu'elle est actuellement présente à notre esprit ? Avoir conscience d'une idée n'est-ce pas simplement avoir cette idée ? La conscience (que nous considérons ici comme phénomène, et non comme faculté) ne fait-elle pas du moins partie intégrante de l'idée ? est-il possible d'avoir une idée sans en avoir conscience ? Comment donc faut-il entendre que la conscience nous dit que nous avons une idée tout entière, et que nous n'avons qu'une fois cette idée au même instant ? Ne sont-ce pas là des mots vides de sens ?

Ceux qui jugent uniquement sur le témoignage du sens intime, ou de la conscience métaphysique, sont grandement exposés à se fourvoyer ; du moins ne peuvent-ils jamais être certains d'avoir ou non trouvé la vérité : parce que, d'une part, il est impossible de démontrer à la rigueur que *la conscience ne saurait nous tromper*, comme on le suppose, non-seulement sans raison, mais contrairement à l'expérience ; et que, d'une autre part, il se pourrait qu'on se fit illusion, en croyant reconnaître par le sens intime que telle chose existe ou se passe en nous, comme, en effet, je suis assuré que cela arrivé quelquefois.

Mais enfin, n'y a-t-il point d'autres suppositions, d'autres hypothèses que celles qui ont été proposées ci-dessus ? Descartes compare, à tort ou à raison, les idées aux diverses figures, ou aux divers changements de figure que pourrait subir un morceau de cire molle. Or, qu'il survienne un pareil changement ; on ne pourra dire de cette transformation, ou

modification, ni qu'elle existe dans une partie du corps à l'exclusion de toutes les autres, ni qu'elle existe tout entière dans chacune des parties ou des molécules de ce corps, d'autant qu'elles ne sont pas susceptibles de changer de forme; ni enfin, que cette modification se trouve divisée entre toutes les molécules, de façon que chacune d'elles a une fraction de ce changement de figure, ou de la figure qu'amène ce changement, ce qui est tout à fait impossible. Et cependant cette transformation a lieu dans le corps entier; il était sphérique par exemple, il devient cubique ou pyramidal: or il n'y a rien de semblable dans ses particules, qui conservent toujours la même figure, et qui ne peuvent que changer de place.

On conçoit donc que l'âme pourrait être une substance étendue et divisible, sans qu'il en résultât nécessairement qu'une idée, qu'une modification quelconque de l'âme, fût, elle-même, divisée entre toutes ses parties, de manière que chacune d'elles en eût une portion; ou qu'elle existât tout entière soit dans chacune, soit dans une seule de ses parties.

Mais en supposant même l'idée, ou pour mieux dire l'âme, réellement indivisible, en prenant ce terme à la rigueur, on pourrait encore admettre qu'elle se trouve tout entière dans chacune des parties du cerveau, si l'on admet qu'elle a été créée à l'image de Dieu, et que Dieu se trouve tout entier en tout lieu.

III. Voyons maintenant la preuve que l'on tire du jugement et de la comparaison, en faveur de la simplicité de l'âme, et commençons par une observation générale sur la comparaison.

Nous ignorons en quoi consiste cette opération de l'âme, si c'en est une; nous n'en connaissons tout au plus que les conditions et le résultat. Quand on dit qu'elle est une attention double, on ne s'exprime peut-être pas exactement ou rigoureusement: car toutes les fois que nous avons une idée complexe, notre attention se porte sur plusieurs des idées simples qui en font partie, sans que pour cela nous comparions ces idées les unes avec les autres. Mais nous savons, ou nous

croyons savoir, que cette opération exige, dans tous les cas, que les idées ou modifications que l'on *compare* soient en même temps présentes à l'esprit, et qu'on y porte son attention : l'expérience nous apprend aussi que de cette coexistence, ou de cette comparaison, il résulte, non pas toujours, mais le plus souvent, d'autres idées pour nous, d'autres modifications de l'âme dont nous avons conscience.

Remarquons, en passant, que la première de ces conditions peut être remplie, que ce résultat peut être obtenu, dans une substance matérielle, où l'on conçoit fort bien, en effet, qu'une modification peut résulter de deux autres modifications qui affectent cette substance dans le même instant.

A la vérité, il ne paraît y avoir rien ici qui réponde à l'opération de l'âme qu'on appelle comparaison. Mais qu'est-ce que cette opération considérée indépendamment des conditions qu'elle paraît supposer, auxquelles, en effet, plusieurs philosophes la réduisent ? Encore une fois, nous n'en savons rien ; elle échappe tout à fait à notre conception, surtout dans certains cas où la comparaison semble n'avoir qu'un terme ; par exemple, lorsque je regrette un ami, que je désire le revoir, sans doute parce que je juge que sa présence a été, et qu'elle serait encore pour moi plus agréable que le souvenir que j'en ai conservé : car ce souvenir étant la seule idée actuellement présente à mon esprit, la seule jouissance qui me reste, si c'en est une, comment puis-je la comparer au sentiment plus agréable, à la jouissance beaucoup plus vive que cet ami m'a procurée par sa présence, et que je n'ai plus ? Il est donc évident que nous n'avons de cette opération de l'âme qu'une idée fort obscure et confuse. Or il est impossible de fonder aucun raisonnement solide sur ce que l'on ne conçoit pas bien.

Voici comment raisonne Condillac pour prouver, par la comparaison, que l'âme n'est point corporelle, qu'elle n'a point de parties.

« Que A, B, C, trois substances qui entrent dans la composition du corps, se partagent trois perceptions différentes ; je

demande où s'en fera la comparaison. Ce ne sera pas dans A, puisqu'il ne saurait comparer une perception qu'il a avec celles qu'il n'a pas. Par la même raison, ce ne sera ni dans B, ni dans C. Il faudra donc admettre un point de réunion, une substance qui soit en même temps un sujet simple et indivisible de ces trois perceptions, distincte, par conséquent, du corps, une âme, en un mot. » (*Orig. des conn. hum.*, chap. 1.)

Ici, je ferai observer, premièrement, que, la *comparaison* étant d'une nature inconnue, on ne peut pas même demander où elle se ferait, si l'âme était matérielle; et, en second lieu, qu'une chose pourrait ou se faire, ou exister dans un point de réunion, sans qu'il s'ensuivît ni que les attributs qu'elle suppose fussent eux-mêmes réunis dans ce point, ni que ce point fût une substance : lorsque deux corps se rencontrent, leur choc mutuel ne s'opère ni dans l'un ni dans l'autre, il a lieu dans un point de réunion; mais ce point n'a aucun attribut et n'est pas un être réel. Enfin, en supposant que l'âme soit matérielle, on pourrait, comme nous l'avons vu, pour expliquer ses phénomènes, ou faire voir l'impossibilité de les expliquer, imaginer plusieurs hypothèses; et Condillac n'en propose qu'une seule, précisément celle que nous avons rejetée comme absolument inadmissible, à savoir, que chaque idée n'existerait que dans une seule partie de l'âme.

Laromiguière a étendu, en la modifiant, la démonstration de Condillac; mais il ne l'a pas suffisamment étendue : et il s'ensuit que son raisonnement, fût-il bon en soi, ne prouverait rien encore.

« Une substance ne peut *comparer* qu'elle n'ait deux idées à la fois. Si la substance est composée de parties, ne fût-ce que de deux, où placerez-vous les deux idées? Seront-elles *toutes deux dans chaque partie*, ou *l'une dans une partie et l'autre dans l'autre*? choisissez : *il n'y a pas de milieu*. Si les deux idées sont séparées, la comparaison est impossible. Si elles sont réunies dans chaque partie, il y aura deux comparaisons à la fois, et par conséquent deux substances qui comparent, *deux âmes, deux moi*, mille si vous supposez l'âme

composée de mille parties. Vous ne pouvez échapper à la force de cette preuve. » (*Leçons de phil.*, 11^e partie, 13^e leç.)

Encore une fois, rejetons celle de ces suppositions où les idées seraient séparées, et bornons-nous à jeter un coup d'œil sur l'autre.

Il est bien vrai que dans cette hypothèse il y aurait, sinon autant de comparaisons, du moins autant d'idées de rapport ; sinon autant d'âmes, du moins autant de principes pensants, que de parties dans la substance pensante. Mais il n'est pas vrai que nous aurions évidemment, dans ce cas, la conscience de plusieurs *moi* ; il n'est pas évident qu'alors nous nous sentirions nécessairement multiples.

Supposons toutefois que Laromiguière ait renversé les deux hypothèses entre lesquelles il nous donne à choisir, il n'aura pas pour cela démontré que l'âme n'est point matérielle. Car sa preuve est fondée sur cette assertion tacite, que quand une substance composée, quand un corps subit à la fois deux modifications, il doit absolument arriver de deux choses l'une : ou que ces modifications s'effectuent l'une dans la moitié, ou dans un certain nombre des particules de cette substance, et l'autre dans toutes les autres particules ; ou que ces modifications ont lieu, toutes deux, dans chacune des particules de ce corps.

Or cette assertion, qui est la majeure, ou le principe sous-entendu de son raisonnement, est évidemment fausse ; et même, dans la plupart des cas, les deux suppositions sont également impossibles ; de sorte que non-seulement on peut, mais on doit de toute nécessité en admettre une troisième. Par exemple, imaginez qu'une sphère élastique subisse à la fois deux mouvements ; l'un de rotation autour de son centre immobile, l'autre de pulsation, qui lui fasse prendre alternativement la forme allongée d'un œuf et la forme aplatie d'une orange : le mouvement de rotation ne se trouvera pas dans une portion seulement des particules de cette sphère, et le mouvement de pulsation dans toutes les autres ; et chaque particule n'éprouvera pas non plus tout à la fois, comme la sphère

entière, un mouvement de rotation autour de son centre immobile, et un mouvement de pulsation qui la ferait alternativement passer d'une forme à l'autre, ce dont elle n'est pas d'ailleurs susceptible. Autre exemple : Un corps s'aplatit par la pression ou la percussion, et en même temps il se dilate par la chaleur : l'aplatissement existe-t-il dans une partie du corps, et la dilatation dans l'autre ; ou bien ces deux effets existent-ils simultanément dans chacune des parties, dans chacune des molécules de ce corps ? Non ; ni l'aplatissement ni la dilatation n'existent séparément dans aucune de ces parties matérielles, et ces deux effets n'existent pas non plus ensemble dans chacune de ces parties : l'un et l'autre ont lieu, ou se passent, en même temps, dans le corps entier. Il y a donc un milieu possible, pour ne pas dire nécessaire, entre les deux alternatives où nous place Laromiguière. Donc il n'a pas démontré à la rigueur, comme il croit l'avoir fait, la simplicité, ou l'immatérialité de la substance qui pense. Ceux qui s'imaginent (non sans quelque apparence de raison) que cette substance est matérielle, supposent, sans doute, qu'elle n'est autre que le cerveau, et que, dès lors, une idée est une modification du cerveau comme tel, comme substance organisée, et non de chacun de ses atomes, qui, d'une part, ne diffèrent point, séparément, de ceux des corps bruts, et qui, de l'autre, ne sont pas susceptibles de modification. L'argument de Laromiguière est donc tout à fait insignifiant.

Que dirions-nous de celui qui, n'ayant pas une idée plus claire de la nature du mouvement, de la matière et du choc des corps, que nous n'en avons de la nature des idées, de certaines opérations de l'âme et de sa substance, raisonnerait ainsi : Le choc est indivisible par essence ; donc il suppose un sujet simple. De plus, le choc résulte de deux mouvements, de deux manières d'être, ou de deux modifications différentes. Or si la matière, ou le sujet du choc, était composée, ne fût-ce que de deux parties, il faudrait ou que l'un des mouvements fût dans une des parties, et l'autre mouvement dans l'autre, auquel cas le choc, qui les suppose tous les deux, serait im-

possible ; ou que les deux mouvements fussent ensemble dans chacune des deux parties , auquel cas il y aurait deux chocs. Il faut donc admettre un point de réunion , une substance qui soit un sujet simple et indivisible de ces deux mouvements et du choc auquel ils donnent lieu. Donc la matière n'est point composée de parties ?

Certes , nous pourrions dire , de celui qui ferait un pareil raisonnement , qu'il n'aurait rien prouvé du tout. Eh bien , les démonstrations que donnent Condillac et Laromiguière , de la simplicité de l'âme , sans être aussi ridicules peut-être , n'ont pas plus de valeur.

Rien ne me paraît moins convaincant , je l'avoue , que ces raisonnements où l'on croit démontrer , pour ainsi dire par A plus B , que l'âme est immatérielle : tant que nous ne saurons pas comment les idées se produisent et en quoi consistent ces modifications de nous-mêmes ; tant qu'on ne saura pas surtout ce qui constitue les *opérations de l'âme* , telles que l'attention et la comparaison , on ne prouvera jamais démonstrativement que l'ensemble des propriétés affectives et intellectuelles , passives et actives de l'homme , forme une substance distincte du corps , et que cette substance n'est point étendue.

Qu'est-ce que la comparaison ? C'est une attention double , dit-on , une attention portée sur deux sensations ou deux idées à la fois : et qu'est-ce que l'attention ? C'est une action de l'âme , ou la faculté qu'elle suppose. Mais une substance étendue ne peut-elle exercer aucune action ? Tant s'en faut , puisque le mot *action* et le mot *attention* lui-même , qui exprime une tendance vers un but , sont empruntés de la matière. Qu'est-ce donc qu'une action de l'âme , ou d'une substance qui n'a rien de matériel , c'est-à-dire qui n'est ni étendue , ni résistante , ni mobile ? Nous n'en savons rien.

Qu'est-ce qu'une sensation ? C'est , dit-on , une modification de l'âme. Cela se peut ; il est du moins évident qu'une sensation , au moment où elle nous affecte , nous modifie d'une manière quelconque. Qu'est-ce qu'une idée ? C'est encore une modification de l'âme. Je l'accorde : mais comment une sub-

stance *simple* peut-elle être *modifiée* ? comment surtout peut-elle subir plusieurs modifications à la fois ? comment , enfin , peut-elle avoir plusieurs manières d'être ?

Jugeons-nous de l'âme par l'imagination ? non ; car alors nous ne pourrions nous la représenter que comme étendue , nous ne saurions nous empêcher de la localiser dans l'espace. Nous n'en jugeons donc que par l'entendement , par la raison seule , sans avoir égard aux idées que l'imagination nous suggère. Or la raison nous dit qu'une unité ne peut pas renfermer plusieurs unités. Une substance simple qui a plusieurs manières d'être indépendantes les unes des autres , qui subit diverses modifications , ou dans laquelle il se passe une multitude de phénomènes , est donc , à ce qu'il semble , une chose absurde aux yeux de la raison.

Est-il vrai qu'il faille absolument , pour comparer deux sensations , deux idées , qu'elles soient *présentes* à l'âme , ou qu'elles la modifient en même temps ? Cela paraît bien devoir être ainsi : mais si cela est en effet , comment puis-je comparer une sensation agréable que j'ai éprouvée hier , avec l'idée , ou le souvenir de cette sensation , en affirmant que la sensation elle-même m'a affecté plus agréablement que ne m'affecte aujourd'hui l'idée qui me la rappelle ? Peut-être ne serait-il pas impossible de résoudre cette difficulté ; mais je doute qu'on le puisse faire d'une manière satisfaisante.

Avouons notre ignorance sur toutes ces choses , et ne nous obstinons pas à vouloir démontrer à la rigueur ce qui ne peut pas être démontré. C'est par des déductions indirectes , et surtout en s'appuyant sur des considérations morales , que l'on peut , par le seul secours des lumières naturelles , rendre du moins probable , et presque évidente , cette assertion , nous pouvons même dire cette vérité (on verra pourquoi) , que l'âme peut exister séparée du corps , qu'elle ne meurt pas nécessairement avec lui ; vérité que la raison admet sans peine , mais que l'on ne démontrera jamais mathématiquement , ou par des arguments logiques équivalant à des preuves mathématiques.

IV. La meilleure preuve de la simplicité de l'âme, selon plusieurs métaphysiciens, est celle qu'ils fondent sur la conscience du *moi*, sur le sentiment intime de l'unité et de l'identité du sujet pensant ; tandis qu'au contraire je trouve quelque difficulté à concilier cette simplicité absolue avec ce sentiment du *moi*, qui n'est qu'un *phénomène*, et qui, comme tel, semble supposer une substance complexe.

Quoique le sentiment, la conscience, le phénomène du *moi*, ne soit propre qu'à une substance pensante, le *moi* lui-même, c'est-à-dire l'unité et l'identité de la substance, peut, en un sens, appartenir aux corps aussi bien qu'à l'esprit, surtout si leurs molécules, inaltérables de leur nature, conservent les mêmes relations. Car, par elle-même, la matière ne change point quant au fond de la substance, et conséquemment est identique ; et, bien qu'un corps ne soit point simple, il est *un*, en ce sens que la modification qui l'affecte ne porte point séparément sur chacune de ses parties, sur chacun de ses atomes, mais tombe sur sa masse entière ; comme on peut le comprendre en se représentant une boule de cire qu'on aplattirait.

Cependant les corps et l'esprit ont un grand nombre de propriétés diverses ; ils ne sont, pour nous, que des collections de propriétés, et d'ailleurs ils sont susceptibles d'une infinité de modifications passagères. Comment donc trouver de l'unité dans une collection de propriétés, et de l'identité dans des changements continuels, et dans des qualités qui s'altèrent ou périssent même tout à fait ?

Il faut faire attention qu'il y a dans toute substance une ou plusieurs propriétés essentielles, fondamentales, qui la constituent, et qu'impliquent toutes ses autres propriétés ou manières d'être, qui sont purement accidentelles et susceptibles de plus ou de moins ; en sorte qu'il n'y a, pour ainsi dire, dans chaque substance, qu'une seule chose, laquelle varie dans ses formes extérieures, mais qui reste, au fond, toujours la même : et par là on peut concilier l'unité avec la pluralité, et l'identité avec le changement.

Toutefois cette explication n'est valable, qu'autant que l'on prendra le mot *unité* dans le sens que je lui ai donné, et qu'on ne le fera pas synonyme de *simplicité*. Ainsi, à l'égard de l'âme, que nous considérons comme une substance simple, la difficulté reste tout entière.

Remarquez bien, premièrement, que si un atome, une simple, molécule matérielle, a plus d'une propriété, si elle en a jusqu'à trois qui tiennent à sa nature intime, savoir, l'impénétrabilité, le volume et la figure, c'est à cette condition que cette molécule est étendue : d'ailleurs ces trois propriétés ne sont, en quelque sorte, que trois points de vue, trois faces d'une même chose, trois manières d'envisager la même propriété ; car l'impénétrabilité ne se conçoit pas sans l'étendue, ni l'étendue, sans une figure quelconque et un volume déterminé.

Remarquez, en second lieu, qu'un atome matériel, qui est simple à sa manière, en ce sens du moins qu'il n'est pas composé de parties réellement distinctes, ou séparables les unes des autres, en un mot, qu'il est indivisible, par cela même est *immuable* et ne peut essuyer aucune altération, aucun changement : tandis que les corps, qui sont des agrégats d'atomes, unis par une force attractive, mais séparables les uns des autres, et qui jouissent d'un grand nombre de propriétés, qu'il serait impossible d'attribuer à aucun de ces atomes, telles que la porosité, la flexibilité, la mollesse, l'élasticité ; par cela seul qu'ils sont divisibles et formés de divers principes, sont susceptibles d'une infinité de modifications.

Ainsi l'expérience semble nous fournir la preuve, en même temps que la raison nous impose, pour ainsi dire, la croyance, que la modification est liée à la composition, et que ce qui est simple est nécessairement *immuable* ; surtout si l'on entend par *simple* ce qui exclut toute possibilité de localisation dans l'espace.

C'est donc une difficulté très-réelle que de concilier la simplicité de l'âme, si ce n'est avec ses divers attributs, du moins avec ses phénomènes, c'est-à-dire avec ses sensations, ses

sentiments et ses idées. A plus forte raison, ne paraît-il pas possible de prouver directement la *simplicité* de la substance pensante, ou l'existence d'un *moi* réel, absolument indivisible même en idée, par la *conscience* du *moi*, qui n'est elle-même qu'un phénomène, qu'une modification actuelle de cette substance ; lequel phénomène consiste en ce que nous *sentons* que c'est toujours le même être qui pense en nous. D'où il ne s'ensuit pas nécessairement, ce me semble, que cet être soit *simple* dans le sens étroit ou rigoureux que l'on donne à ce mot.

Ainsi ni le *moi*, ni la conscience du *moi*, ne suppose la simplicité absolue de la substance de l'âme, mais seulement son unité et son identité : l'un et l'autre font voir ainsi, que les substances sont autre chose que des collections de propriétés *accidentelles*, périssables, contingentes ; et qu'il y a dans chacune d'elles quelque chose d'invariable en soi, telle qu'est l'im-pénétrabilité dans les corps ; sans qu'il soit d'ailleurs nécessaire d'admettre en ceux-ci, outre cette propriété essentielle, quelque chose d'inintelligible, qui ne tombe point sous les sens.

On m'objectera, sans doute, que le corps n'est pas un et identique, en ce sens du moins qu'il peut perdre et gagner tour à tour, qu'il peut changer dans sa masse, ou dans son volume réel, dans sa quantité : changement bien différent des modifications qu'éprouve successivement une *même masse* ; et que, par conséquent, la *pensée*, qui suppose l'identité de la substance pensante, ne saurait être un attribut de la matière.

Je répondrai, premièrement, qu'il faudrait, pour que cette objection eût quelque valeur, commencer par démontrer que l'âme, si elle était matérielle, éprouverait un tel changement, ou, en d'autres termes, qu'il n'est point de partie du cerveau qui ne subisse, en effet, des altérations successives en plus ou en moins, dans sa masse ou dans sa quantité, dans sa dureté ou sa mollesse, etc., pendant la durée de la vie ; et que, malgré ces changements, les facultés restent exactement les mêmes, depuis la naissance jusqu'à la mort.

En second lieu, que, dans l'hypothèse de la matérialité de l'âme, on pourrait concevoir que la conscience du *moi*, ou plus

généralement, que la faculté de penser, quant à sa nature, sinon quant à son énergie, dépendrait bien moins du nombre des particules du cerveau, que des rapports qui existent entre elles, en un mot, de son organisation : en sorte qu'il n'importerait guère que telle molécule disparût, pourvu qu'elle fût remplacée par une autre de même nature, et ainsi successivement de toutes les molécules du cerveau, comme quelques-uns pensent que cela arrive en effet.

En troisième lieu, qu'une perte occasionnée dans le cerveau, par une cause quelconque, sans être réparée, affaiblirait peut-être, mais sans la détruire, la conscience du *moi*, ainsi que le souvenir et la réminiscence d'une idée acquise antérieurement à cette diminution de volume.

Et quatrième enfin, que, si la substance pensante, ou le cerveau, croissait progressivement en volume, on ne voit pas pourquoi quelque partie surajoutée au cerveau ne participerait pas au souvenir et à la réminiscence d'une idée acquise avant cette augmentation, quand la cause, quelle qu'elle soit, qui peut réveiller un pareil souvenir, agira sur cette substance. Pour décider cette question, il faudrait savoir ce que c'est qu'une idée, et comment elle reste, en apparence ou en réalité, dans l'âme ou dans le cerveau; il faudrait savoir aussi ce que c'est que la mémoire dans son principe, et nous l'ignorons.

Mais qu'y aurait-il de surprenant en ce que la substance pensante, augmentée de quelques atomes dans chacune de ses parties, eût *tout entière*, par l'action d'une cause, le souvenir d'une idée, ou plus généralement, d'une modification qui n'avait point affecté toute sa masse actuelle, lorsque nous voyons qu'une idée produite dans l'âme par une cause, telle par exemple que l'action d'un objet extérieur sur les sens, se réveille *tout entière* par la présence d'une partie seulement de cet objet, ou, si je puis m'exprimer ainsi, par une fraction de cette cause efficiente? En ceci il y a certainement un mystère impénétrable à mon intelligence; tandis qu'il me semble que, dans la supposition où la substance de l'âme éprouverait des changements insensibles, je comprends assez bien qu'une idée pour-



rait être transmise, comme par tradition, de l'âme telle qu'elle aurait été dans un temps, à l'âme telle qu'elle se trouverait dans un autre.

On peut concevoir que, chez un même individu, c'est toujours le même esprit qui pense, comme c'est toujours le même estomac qui digère, sauf et malgré les changements insensibles que subissent l'un et l'autre avec le temps, et admettre ainsi que la conscience du *moi* n'exige ou ne suppose point une identité parfaite ou absolue dans la substance qui pense : d'autant plus que l'âme, en tout cas, matérielle ou immatérielle, si nous en jugeons par ses attributs, qui sont, en effet, les seules choses par lesquelles nous en puissions juger, change aussi bien que le corps; et que le phénomène de la conscience paraît lui-même susceptible d'augmentation et de diminution dans son intensité, c'est-à-dire dans la clarté de la lumière intellectuelle qui le constitue, bien que cette lumière soit toujours de la même nature et ne nous abandonne jamais totalement, excepté, peut-être, dans quelques cas d'aliénation mentale extrêmement rares.

Malgré les objections et les suppositions sans preuve des matérialistes (dont le premier tort est de confondre la *faculté* avec l'*action* de penser, qui seule paraît soumise à des conditions physiques), nous avons bien des raisons de croire que l'organe matériel de la pensée, ou le cerveau, est seul sujet à des altérations ou modifications successives, et que la faculté de penser, quoique variable quant à son exercice, en elle-même ne change pas; que l'âme est absolument identique, parfaitement simple, en un mot, immatérielle. Mais enfin, tout cela n'est pas d'une certitude apodictique, n'est pas évident par soi-même, n'est pas rigoureusement démontré et ne saurait l'être. C'est là tout ce que j'ai voulu faire comprendre ici.

§ 2.

De la distinction réelle de l'âme et du corps.

Qu'est-ce que l'âme? que devons-nous entendre par ce mot? quelle est précisément l'idée qu'il faut y attacher?

On peut en donner trois définitions qui diffèrent entre elles par la forme, mais qui ont au fond la même valeur, ce qui peut aussi donner lieu à trois différentes questions, qui, en réalité, n'en font qu'une. Ainsi on dira :

Où l'âme est une *substance immatérielle*, à laquelle nous attribuons toutes les facultés intellectuelles et morales de l'homme; et alors on pourra demander si l'âme existe ou si elle n'existe pas.

Où bien l'âme est la *substance quelle qu'elle soit*, à laquelle appartiennent ces facultés; et dans ce cas, il s'agira de savoir si l'âme est immatérielle ou matérielle.

Où enfin, l'âme n'est que *l'assemblage, la collection de ces facultés*; et ici nous demanderons si l'âme est ou n'est pas une substance, c'est-à-dire, si ces facultés constituent ensemble une substance distincte de la substance corporelle ou si elles ne sont que des attributs de la matière organisée, un résultat de l'organisation du corps.

Les philosophes qui ont écrit sur l'être, ou la substance qui pense, se partagent en deux grandes classes, les matérialistes et les spiritualistes; et chacune de ces classes, aujourd'hui, la dernière surtout, se divise tout au moins en deux autres. Mais nous n'avons pas l'intention de les passer toutes en revue.

I. Pour ne parler d'abord que des matérialistes, les uns disent que la faculté de penser n'est qu'une qualité surajoutée à la matière; qu'elle suppose d'ailleurs, comme toutes les propriétés accidentelles des corps, une relation entre ses parties, et qu'elle n'est qu'un résultat de l'organisation animale portée à un très-haut degré. Il faudrait donc admettre dans les principes des corps, dans les atomes, une propriété particulière, que développerait l'organisation, mais qui dans les masses, dans les corps bruts, ne se manifesterait pas sous les formes d'intelligence et de sensibilité. Il est clair que cette hypothèse entraîne la supposition que la faculté de penser, ou l'âme, périt avec le corps.

Plusieurs philosophes anciens avaient imaginé que l'âme,

sans être une substance immatérielle, ne laissait pas d'être indépendante du corps humain : ils la regardaient comme un fluide très-subtil, doué de propriétés particulières, et surtout d'une activité propre, ou pour mieux dire, d'une excessive mobilité : fluide invisible, intangible par sa ténuité, et répandu dans toute la nature ; l'organisation animale ne faisait que modifier l'action de ce fluide universel qui pénétrait tous les corps, et formait, suivant l'opinion la plus commune, une substance *continue*, sans distinction de parties réelles, et dilatable à l'infini : substance qui constituait l'âme du monde. Si cette hypothèse était vraie, l'âme humaine, qui ne pourrait être qu'une portion de l'âme universelle, devrait naturellement, après la mort, retourner vers sa source. Mais il est évident qu'alors l'individualité, le *moi* humain n'existerait plus.

Dans toutes les doctrines matérialistes, et c'est principalement ce qui les distingue du *vrai* spiritualisme, le *moi* n'est qu'un phénomène de conscience, qui ne suppose en nous aucune entité, aucune substance réelle distincte du corps, simple et identique, une et indivisible, comme ce phénomène : de même à peu près que l'*idée* de justice, par exemple, ne suppose hors de nous aucun être réel répondant à cette idée.

. Ou la substance qui pense, disent les matérialistes, occupe un espace ; et dans ce cas elle est divisible, elle est matérielle : ou bien elle est simple, c'est-à-dire indivisible, sans étendue ; et alors elle ne peut être unie au corps. Donc il n'y a rien d'incorporel dans l'homme.

Je n'accorde pas aux philosophes que *tout ce qui est étendu est nécessairement composé de parties*, et conséquemment *divisible* : j'entends divisible réellement et en effet, car je conviens bien d'ailleurs que tout ce qui est étendu est divisible par la pensée : mais cette divisibilité imaginaire, ou mathématique, ne suffit pas pour faire d'un être étendu un être composé. En sorte qu'il ne serait pas contradictoire que telle substance étendue fût en même temps une substance simple.

Si l'âme est étendue, ou occupe un espace, elle est matérielle. Je nie formellement cette assertion. Ce n'est point l'étendue,

mais l'impénétrabilité qui constitue la matière ; et bien que tout ce qui est corps soit étendu , cela n'est point réciproque. L'espace est étendu sans être corporel ; Dieu est étendu , et d'une étendue infinie , par sa puissance et son action. Supposons donc que la substance qui pense soit réellement étendue , en fermant les yeux sur les raisons qui doivent nous faire croire le contraire ; quelle difficulté trouvera-t-on à admettre , d'après ce qui vient d'être dit , qu'elle n'est pas pour cela matérielle , ou impénétrable , résistante , et qu'il y a en nous deux substances distinctes : l'une étendue , impénétrable , et privée de la faculté de penser ; l'autre étendue , immatérielle , et douée de cette faculté : ou , plus simplement, deux étendues distinctes, l'une matérielle, l'autre pensante ?

Si l'âme était simple , ou sans parties , sans étendue , son union avec le corps , qui est composé de parties . ne serait pas conçue comme possible , dit-on. Mais c'est là , certainement , ce qui n'est ni évident par soi-même , ni susceptible d'être prouvé par aucun argument logique. On ne pourrait donc , tout au plus , considérer la difficulté de concevoir une pareille union , que comme une simple probabilité en faveur de la matérialité de l'être qui pense en nous.

Disons tout de suite qu'à cette probabilité , si c'en est une , on peut en joindre une autre tirée des rapports qui existent entre le physique et le moral , et de l'action réciproque du corps et de l'âme : car on ne comprend pas non plus que l'intelligence , si elle appartient à une substance distincte du corps , puisse dépendre , au moins jusqu'à certain point , de l'organisation plus ou moins parfaite de celui-ci , ni comment ce qui est matériel pourrait agir sur ce qui est immatériel , et réciproquement.

Cependant , une fois l'union des deux substances admise , et elle n'est pas démontrée impossible , il est de toute raison de croire qu'elles s'influencent mutuellement , bien que nous ne comprenions pas comment cela peut se faire. Et pour admettre cette union , comme cette influence , il n'est pas indispensable d'en avoir une idée claire ; il suffit qu'elles ne présentent rien de contradictoire.

qui constitue la substance de l'âme, puisqu'il est évident qu'aucun de ces organes ne pourrait saisir les rapports que les choses ont entre elles ? N'auraient-ils pas cela de commun avec ceux des sens extérieurs ; et ces organes, que souvent l'on confond mal à propos avec les sens eux-mêmes, ne supposent-ils point quelque chose qui en diffère, comme l'astronome diffère de son télescope ?

Les preuves directes que l'on fait valoir en faveur du matérialisme, se réduisent toutes à ce que l'homme ne peut ni sentir ni penser sans organes matériels, et surtout sans cerveau : en sorte que ces facultés, quant à leur manifestation, dépendent de l'organisation du corps. Mais il ne suit point de là qu'elles en dépendent aussi quant à leur existence même, ou, en d'autres termes, que ce soit le cerveau lui-même qui pense et qui sent.

Et il ne s'ensuivrait pas non plus dans l'hypothèse de l'immatérialité de l'âme, que telle condition physique, qui paraît indispensable à l'exercice de ses facultés, tant qu'elle est unie au corps et comme emprisonnée dans la matière, le serait encore dans son état de liberté. Un homme enfermé dans une chambre qui ne reçoit le jour que par une ouverture, serait dans l'impossibilité de voir, quoiqu'il en eût la *faculté*, si cette ouverture n'existait plus ; et il verrait mal si elle était trop étroite. Cette ouverture sera donc indispensable à l'exercice de la faculté dont il est doué, aussi longtemps qu'il sera dans cette chambre ; mais elle ne lui sera plus nécessaire dès qu'il se trouvera à l'air libre.

En réfléchissant sur les propriétés de l'âme, on voit d'ailleurs qu'elles sont d'un ordre tout différent de celles qu'on attribue généralement aux corps ; et il répugnerait de croire que ces propriétés merveilleuses ne fussent que de simples résultats de l'arrangement, de l'organisation de la matière ; même quand on voudrait, contre toute vraisemblance, supposer dans la matière première certaines propriétés différentes de celles que, par induction, nous donnons aux atomes, d'après les phénomènes de la nature inorganique.

Remarquons cependant que parmi toutes les propriétés de l'âme, il n'en est pas une que l'on puisse regarder comme absolu, et qu'elles sont toutes susceptibles de plus et de moins. Mais, quoique cela soit vrai du jugement, de la mémoire, de l'imagination et des autres attributs de l'âme, tels qu'ils se manifestent ; au fond cela n'est sans doute pas vrai de la faculté de penser en elle-même ; ou peut-être y a-t-il dans l'âme une propriété inconnue et plus fondamentale, dont toutes ces propriétés particulières ne seraient que différents modes.

Ce qui est incontestable, c'est que ces propriétés se développent avec l'organisation : il y a entre celle-ci et les attributs de l'âme, quant à leur exercice et à leur degré de perfection, un rapport de dépendance si marqué, si évident, qu'il serait absurde de vouloir le nier. Que l'âme soit une substance simple, distincte du corps, et que la faculté de penser soit, en elle-même, une faculté absolue, ce sera une raison de plus de croire que les *différences* de sensibilité et d'intelligence qui distinguent les hommes les uns des autres dépendent de l'organisation, qui peut varier à l'infini. On sait qu'une lésion, qu'un changement quelconque, soit permanent, soit transitoire, dans certaines parties du cerveau ou du système nerveux, changement qui peut être produit par des causes très-diverses, amène aussi un changement ou définitif, ou momentané, dans les dispositions naturelles, ou les propriétés intellectuelles et morales de l'âme. « Une chute, un coup violent porté sur la tête, ont souvent produit des altérations très-sensibles dans les facultés intellectuelles ; les uns ont perdu la mémoire, d'autres sont devenus presque stupides. Il est même des faits bien constatés qui prouvent que de pareils accidents ont amené, chez certains individus, les changements contraires les plus heureux et les plus inespérés : ils ont été suivis, chez les uns, d'une aptitude aux études, qui ne se faisait point remarquer auparavant ; chez d'autres, se sont développés de grands talents, dont on n'avait jamais aperçu le germe. On a vu ces mêmes accidents, chez des maniaques et des personnes en démence, être suivis du retour de la raison. » (Aldini.) Ainsi, outre que le

corps agit sur l'âme comme l'âme sur le corps, l'organisation a une influence directe sur nos différentes manières de sentir et de connaître, et, par suite, sur notre volonté.

N'y aurait-il donc dans l'âme que les germes de toutes ces propriétés, et ces germes auraient-ils besoin, pour se développer, qu'elle fût unie à la matière, comme une semence sèche, pour être fécondée, doit être jetée sur une terre humide; en sorte que l'âme, quoique distincte du corps, ne serait rien sans lui? Cette hypothèse répugne à la raison.

Il faut donc, semble-t-il, que l'âme en elle-même possède au plus haut degré tous les attributs qui la caractérisent, et que le corps auquel elle est jointe ne fasse que gêner, au contraire, l'exercice de ses fonctions; si bien que l'organisation la plus parfaite serait celle qui y apporterait le moins d'obstacle; et la plus défectueuse, celle qui s'y opposerait tout à fait. Je ne vois pas de milieu entre cette hypothèse, que Descartes, si je ne me trompe, avait adoptée, et la précédente, que certes nous n'adopterons point.

Il faudrait donc admettre que la faculté de penser est absolue, et comparer l'âme, ou l'esprit, à la lumière, qui est distincte, indépendante des corps qu'elle éclaire, et blanche de sa nature, mais à laquelle néanmoins ces corps, suivant leur constitution physique ou chimique, font subir diverses modifications, que nous connaissons sous le nom de couleurs : les êtres sans intelligence pourraient alors être assimilés aux corps qui ne réfléchissent aucune lumière et que nous appelons noirs.

II. J'ai dit que les spiritualistes, comme les matérialistes, se partagent en deux classes au moins. Tous admettent que l'âme est indépendante du corps organisé, qu'elle est simple, sans étendue, et conséquemment indivisible, même en idée.

Mais les uns pensent, et je pense comme eux, que l'âme est essentiellement distincte de la matière, c'est-à-dire qu'elle en diffère par ses propriétés essentielles, ou, ce qui est la même chose, par le fond de sa substance; en un mot, que la matière est une étendue impénétrable, qui ne renferme aucun

principe d'intelligence; tandis que l'âme, par sa nature, est une substance pensante, sans aucune étendue.

Selon les autres, l'âme est également un être pensant et sans étendue; mais elle ne diffère point des principes de la matière quant au fond de sa substance, c'est-à-dire quant à sa propriété essentielle et fondamentale, que l'un de ces philosophes fait consister dans une certaine *force*, dans une *activité* absolue. Toutes les propriétés accidentelles tant de l'âme que des corps, bruts ou organisés, ne sont que différents modes de cette *activité*. Ou, pour mieux dire, ces propriétés n'existent réellement pas; car, dans ce système, que nous ne voulons pas approfondir ici, la force, l'*activité*, qui constitue seule toute espèce de substance, est elle-même, et tout à la fois, la cause conditionnelle et la cause efficiente, ou productrice de tous les phénomènes de la nature, qui tous existent en puissance dans l'activité, et que l'activité elle-même fait passer de la puissance à l'acte: c'est toujours et partout l'activité modifiée, transformée par l'activité. Ainsi, en dernière analyse, il n'y a dans l'univers que de l'activité: voilà tout.

Ce principe d'une activité propre, ou d'une force absolue, que plusieurs autres philosophes ont également admis, mais sans en faire le même abus, et qui a sa source dans la monadologie de Leibnitz, est discuté dans d'autres articles. Bornons-nous ici à examiner si l'âme est essentiellement active ou essentiellement passive; s'il faut chercher son essence absolue parmi ses propriétés actives, ses facultés, telles que celles, par exemple, de vouloir ou de réfléchir, ou parmi ses propriétés passives, comme celles de sentir ou de concevoir.

Il n'est personne, je pense, qui ne comprenne parfaitement que pour *agir*, soit par une cause étrangère, soit en vertu d'une activité propre, d'un principe d'action interne, il faut d'abord être, ou exister, et que rien ne peut être sans quelque propriété passive, ou manière d'être; mais qu'il n'est pas nécessaire, pour qu'une chose soit, qu'elle jouisse de la faculté d'agir par elle-même ou de toute autre manière, et qu'elle pourrait perdre cette faculté, si elle la possédait, sans cesser absolument

d'exister. Imaginons qu'une boule de verre jouisse de la propriété, ou plutôt de la faculté, de la puissance de se mettre d'elle-même en mouvement, ou bien, en restant immobile, de faire mouvoir d'autres corps. Il est évident que cette boule de verre pourrait perdre cette faculté sans pour cela cesser d'exister; mais que, si, au contraire, elle perdait toutes ses propriétés passives, y compris l'étendue impénétrable, par là même ce principe d'action se trouverait réduit au néant : à moins qu'il n'appartint à quelque substance immatérielle animant la boule de verre. Mais dans ce cas, ce que j'ai dit de celle-ci, je l'appliquerais à cette autre substance, et je prouverais par le même moyen que ce principe d'action ne pourrait pas exister sans elle, au lieu qu'elle pourrait très-bien subsister sans lui. Donc ce principe d'action ne peut pas lui-même constituer l'essence absolue, ou la substance de l'être qui en est doué.

Qu'est-ce qu'un principe d'action, une activité propre ? la faculté d'agir par soi-même, ou de se mettre de soi-même en action. Or on ne peut pas confondre cette faculté avec la chose même, avec l'être qui agit ou qui peut agir : on ne peut pas soutenir que l'annihilation de cette faculté, ou la suspension momentanée de son exercice, entraînerait l'anéantissement de la substance qui en est douée : il n'est pas possible de ne pas la concevoir comme une propriété accidentelle, incapable de constituer une substance : il n'est pas possible, dis-je, il ne serait pas logique, de la considérer comme une propriété essentielle de laquelle dépendrait l'existence absolue de cette substance.

Si donc l'âme est réellement douée d'une activité propre, cette faculté, quoique faisant partie de son essence relative, ne constitue certainement pas son essence absolue; c'est-à-dire que, si l'âme ne peut exister comme telle, comme substance pensante, sans cette activité, ce n'est pourtant pas de cette faculté que dépend son existence absolue. Donc, ce qui constitue l'essence absolue, ou la substance de l'âme, si elle est immatérielle, c'est ou la sensibilité, ou quelque autre de ses propriétés passives; c'est une propriété qui, peut-être, nous est tout à fait inconnue.

Descartes a cru démontrer que l'âme, ou *la pensée* (mot auquel il donne plusieurs significations différentes) existe comme substance immatérielle, en alléguant que la pensée, ou la conception, comme il le dit quelque part, ne suppose aucun des autres attributs de l'âme, tandis que ceux-ci impliquent, tous, la conception, ou la pensée. En sorte que ce serait effectivement cette propriété passive, la conception, qui constituerait l'essence de l'âme. Mais il resterait toujours à prouver que cette essence est absolue, et non purement relative, c'est-à-dire, que sans elle la substance qui pense, quelle qu'elle soit, cesserait, non-seulement de penser, mais d'exister absolument.

De toute manière, je crois, avec Descartes, que l'âme est immatérielle et essentiellement distincte du corps ; car de toutes les hypothèses, celle-là me paraît encore la plus simple, comme la plus vraisemblable, surtout d'après la considération suivante.

En voyant certaines choses, qui ne sont point l'ouvrage des hommes, et qui néanmoins ont bien évidemment une destination, un but, une fin quelconque, et supposent ainsi nécessairement une intention dans la cause qui les a produites, et par conséquent une intelligence comme la nôtre, avec cette différence qu'elle lui est infiniment supérieure ; je suis bien forcé d'admettre une pareille intelligence. Et je ne puis pas supposer non plus que cette intelligence soit matérielle, qu'elle ne soit qu'un résultat de l'organisation de l'univers, comme certains philosophes s'imaginent que la faculté de penser dans l'homme est le résultat de l'organisation du corps humain ; car il serait manifestement contradictoire qu'elle eût organisé l'univers, et qu'elle ne fût elle-même qu'un produit de cette organisation, ce qui au surplus semblerait très-absurde en soi et choquerait étrangement la raison. Or, s'il existe un être intelligent purement immatériel, quelles que soient d'ailleurs et sa puissance et ses autres perfections, il est extrêmement probable, pour ne rien dire de plus, que l'intelligence humaine, qui est de la même nature, quoique infiniment bornée, n'est pas un attribut de la matière.

En tout cas, et quelles que soient les raisons que l'on fasse

valoir contre l'immatérialité de l'âme, son existence, comme *substance* distincte et indépendante du corps, ne présente du moins en elle-même aucune difficulté.

En effet, si une substance n'est que l'assemblage de différentes propriétés qui se soutiennent les unes les autres, on ne voit pas pourquoi les propriétés affectives et intellectuelles de l'âme, unies entre elles, ne constitueraient pas une substance distincte du corps, comme les propriétés que nous reconnaissons dans un corps brut constituent une substance indépendante des facultés de l'âme.

Ou si l'on veut absolument que la substance soit un être distingué de ses attributs, de ses qualités, et que celles-ci ne soient toutes que de simples formes, dont la corruption n'entraînerait pas celle du sujet ; on peut encore admettre que la substance qui est douée des facultés de sentir et de penser, n'est pas la substance qui est étendue, impénétrable, figurée, mobile ; puisque celle-ci n'est pas mieux connue que la première, et que toutes deux ne manifestent leur existence que par leurs attributs : en sorte que tout paraît égal de part et d'autre. Et ce serait encore la même chose, si la substance de l'âme, considérée en elle-même, ou séparée de ses attributs, ne différerait pas plus de celle des corps (ce quelque chose qui ne tombe pas sous les sens), que l'impénétrabilité de l'or ne diffère de celle du plomb, ce qui n'empêche pas ces deux corps d'être distincts.

Toutefois, bien que personne ne doute qu'il y ait des corps, nous avons besoin, pour croire qu'il n'en est point qui puissent penser, ou qu'il existe des êtres pensants qui n'aient rien de matériel, qu'on nous le prouve logiquement, et la raison en est simple. Une substance n'étant qu'un assemblage de propriétés unies entre elles ou à un même sujet inconnu, et qui peuvent exister indépendamment et séparément de toute autre substance, ou collection de propriétés ; l'existence des corps, comme substances, est démontrée par l'expérience et le témoignage des sens ; mais l'existence indépendante et réelle de l'âme n'est pas démontrée directement par l'observation, car nous n'avons

aperçu nulle part une réunion de facultés intellectuelles séparée des propriétés essentielles de la matière.

Comme une substance, ou son essence absolue, ou la propriété sans laquelle elle cesserait absolument d'exister, ne sont, au fond, du moins par rapport à nous, qu'une seule et même chose ; il suffirait, pour établir la distinction réelle de l'âme et du corps, de prouver que, parmi les facultés de l'âme, il y en a une d'essentielle dans le sens absolu, ou sans laquelle l'âme, non-seulement cesserait d'exister comme substance intelligente, mais cesserait tout à fait d'exister, ou serait anéantie.

Mais c'est ce qui n'est pas sans difficulté ; car, en supposant même que, parmi les propriétés, soit actives soit passives de l'âme, connues ou inconnues, il s'en trouve une au moins qui soit à la substance qui pense ce que l'étendue impénétrable est aux corps, c'est-à-dire qui soit, comme celle-ci, une propriété générale et absolue, non susceptible de plus et de moins, ou d'augmentation et de diminution ; qui soit telle enfin, que sa destruction entraînant nécessairement celle de toutes les autres : on ne prouverait point par là que cette propriété serait essentielle dans le sens absolu ; parce que, comme nous n'avons jamais rencontré d'intelligence pure, ou dégagée de la matière, nous voyons, et nous verrons toujours au delà de ces propriétés de l'âme, celles des corps en général, auxquelles elles sont jointes, et dont il se pourrait qu'elles dépendissent quant à leur existence : au lieu que l'impénétrabilité, qui constitue l'essence relative de la matière, constitue en même temps son essence absolue ; parce que, ne voyant plus rien au delà, nous concevons clairement qu'un corps en général ne pourrait pas cesser d'exister comme corps, sans cesser en même temps d'exister comme substance, sans être anéanti, et dans la forme, et dans le fond.

III. Il y a deux sortes de preuves de l'immatérialité de l'âme. Les unes ne sont que des probabilités plus ou moins fortes, mais dont la force et le nombre suffisent néanmoins pour nous assurer, moralement parlant, que la substance qui

pense n'est point un corps : les autres , qui nous donneraient de cette vérité une certitude métaphysique, semblable à celle qui dérive des démonstrations de géométrie, si elles étaient aussi rigoureuses que ces dernières, nous sont, en effet, présentées comme telles.

Mais, parmi ces prétendues démonstrations, il en est plusieurs qui doivent être rejetées comme fautives et ne prouvant rien du tout : les autres peuvent être toutes rangées parmi les probabilités, en ce qu'elles s'appuient sur des principes qui ne sont pas entièrement à l'abri d'objections, bien qu'ils soient très-vraisemblables d'ailleurs ; comme, par exemple, que la conscience du *moi*, et autres phénomènes analogues, supposent nécessairement un sujet *simple* et d'une *identité absolue* ; ce qui est fort probable, mais n'est pas rigoureusement démontré.

Toutes les fois qu'il s'agit de prouver une chose à la rigueur, c'est-à-dire ou métaphysiquement, ou mathématiquement, si la moindre considération nous a échappé, s'il manque la moindre chose à la démonstration, elle ne vaut pas mieux que le raisonnement le plus absurde, la conclusion fût-elle vraie d'ailleurs, comme cela pourrait arriver par une compensation dans les erreurs ou par d'autres causes, si ce n'était directement par l'illégitimité même de la conséquence. C'est ici qu'on peut dire avec vérité, qu'il n'est point de degré du médiocre au pire. Et il faut aussi remarquer, que mille démonstrations différentes, ou toutes rigoureuses, ou toutes défectueuses, et se rapportant à un même fait, ne prouveraient rien de plus qu'une seule démonstration qui aurait ou la même qualité que les premières, ou le même défaut que les autres.

Il n'en est point ainsi d'une simple probabilité, qui s'approche plus ou moins de la certitude, et qui, quelque faible qu'elle soit, a toujours une valeur quelconque.

Lorsque plusieurs probabilités réunies, tendant toutes à nous faire croire, par diverses raisons, à l'existence d'un même fait, d'une même vérité, sont ou très-nombreuses ou très-fortes, et qu'elles ne sont pas détruites ou neutralisées par des probabilités contraires, leur ensemble, ou leur résultante, leur pro-

duit net, si je puis m'exprimer ainsi, peut former, ou faire naître dans notre esprit une certitude morale.

Il n'y a, selon moi, ni preuve, ni certitude métaphysiques de la simplicité, ou de l'immatérialité de la substance qui pense. Mais nous en avons une certitude morale : du moins cette vérité, ou si l'on veut cette hypothèse, est-elle appuyée sur des probabilités très-considérables, qui se tirent soit de raisons métaphysiques, soit de considérations morales (sans parler de dogmes, ou de vérités révélées).

Au reste, s'il n'existe aucune preuve rigoureuse de la spiritualité de l'âme, aucune preuve équivalente à quelque démonstration de géométrie, et par là capable de couper court à toute discussion ; il est aussi tout à fait impossible de démontrer que l'âme est corporelle. Des probabilités pour et contre, mais en très-différente proportion, quant à leur nombre et à leur valeur, voilà tout ce que vous pourrez jamais trouver en vous-même et dans les livres qui traitent de cette matière, dans les livres de philosophie humaine, bien entendu.

Il n'est pas difficile néanmoins de décider en dernier ressort que la vérité est, pour ainsi dire, tout entière, du côté des spiritualistes, je veux dire de ceux qui admettent une distinction réelle entre l'âme et le corps ; même en laissant de côté les considérations morales sur lesquelles ils s'appuient avec raison, et en rejetant tout à fait de prétendues démonstrations qui ne sont fondées que sur des raisonnements faux.

Pour en juger sainement, il faut d'abord distinguer des preuves directes que les spiritualistes et leurs adversaires font valoir en faveur de leurs thèses respectives, les objections qu'ils s'adressent réciproquement. Celles des matérialistes, nous en convenons, sont d'un grand poids ; mais celles qu'on leur oppose ne semblent pas moins fortes, si elles ne sont pas meilleures. Ces objections, se balançant, se neutralisant, en quelque sorte, mutuellement, peuvent donc être mises à l'écart, ou considérées comme non venues : et, en ne nous y arrêtant pas, nous croirions plutôt faire une concession aux partisans du matérialisme, qu'aux défenseurs de la doctrine contraire.

Quant aux preuves directes, celles qui appartiennent à ces derniers, nous l'avons dit, ont toutes plus ou moins de valeur, de façon qu'elles forment ensemble une preuve suffisante, une probabilité très-forte au moins, en faveur de la spiritualité de l'âme; tandis que les preuves des matérialistes ne sont, au fait, que des hypothèses dénuées de fondement comme de vraisemblance, et que, de plus, elles ont pour première base cette supposition évidemment fausse, que les conditions physiques et très-variables de l'*exercice* de la faculté de penser, sont aussi celles de son *existence* même; ce qui suffirait seul pour les faire tomber toutes.

Plusieurs philosophes très-profonds, spiritualistes à leur manière, si l'on peut les regarder comme tels, et si leurs doctrines ne sont pas, au fait, un matérialisme diversement déguisé, ont aussi construit des hypothèses, qui, en effet, tendent à faire disparaître toute distinction fondamentale entre ce que nous appelons esprit et matière, et d'après lesquelles il n'y aurait plus, à proprement parler, ni matérialisme, ni spiritualisme. Cependant, comme il faut bien de deux choses l'une, ou qu'il n'y ait qu'une nature de substance, ou qu'il y en ait deux, on peut toujours nommer spiritualistes ceux qui embrassent ce dernier sentiment, et laisser, à juste titre, le nom de matérialistes à ceux qui soutiennent l'opinion contraire. Si, d'ailleurs, tous les phénomènes physiques, intellectuels et moraux peuvent être, en dernière analyse, attribués à un même sujet, à une même substance, il importe peu qu'on nomme celle-ci matière ou esprit, le nom ne faisant rien à la chose; et peu importe encore qu'on y attache, avec le nom, l'idée ou de *substance* ou de *force*, supposé que nous puissions nous former l'idée et de l'une et de l'autre. En tout cas, une pure force, une force sans sujet, aussi bien qu'une substance dépouillée de tous ses attributs, ne pourraient trouver accès dans notre entendement qu'à titre d'abstractions.

Je me persuade que ce qui empêche surtout les philosophes de s'entendre, c'est que les uns s'imaginent que toute *substance*, quelle qu'elle soit, existe dans l'espace comme dans le temps;

que toute substance est étendue comme elle est durable (ce que je ne serais pas éloigné de leur accorder, s'ils n'attachaient pas à l'idée d'étendue celle de matérialité, et s'ils convenaient avec moi que l'étendue en elle-même n'a rien de plus réel que la durée); tandis que d'autres philosophes, que tous peut-être, supposent faussement que l'étendue est divisible en réalité, et que les corps ne sont divisibles que comme étendus: quoiqu'il me semble évident qu'ils ne sont réellement divisibles que parce qu'ils sont composés de plusieurs êtres distincts, de plusieurs points résistants, qui, étendus ou non, mais indivisibles eux-mêmes dans tous les cas, sont *séparables* les uns des autres; et que c'est en cela seul que consiste la divisibilité des corps. Je dis des *corps* et non de la *matière*, qui n'est réellement pas divisible.

CHAPITRE III.

Des causes efficientes en général.

§ 1.

Des différents ordres de causes efficientes.

I. La cause efficiente, ou productrice, est, en général, celle par laquelle une substance, en agissant ou sur une autre, ou sur elle-même, y produit un changement, un effet quelconque.

La *cause* et l'*action* ne sont, pour nous, qu'une seule et même chose.

On reconnaît deux sortes, ou, pour mieux dire, deux ordres de causes efficientes; les causes nécessaires et les causes libres.

Une cause est nécessaire, ou fatale, si l'on préfère ce mot, lorsque sous certaines conditions elle existe nécessairement, ou ne peut pas ne pas exister, comme telle; que cette cause soit ou ne soit pas elle-même l'effet d'une autre cause.

Qu'est-ce qu'une cause libre? C'est celle qui peut exister ou ne pas exister comme telle, au gré de l'agent, qui peut se manifester ou ne pas se manifester; c'est l'action d'un être doué de la faculté d'agir ou de n'agir pas, ou qui n'est pas nécessairement déterminé à l'un plutôt qu'à l'autre: ce qui suppose que cette action, si elle a lieu, n'est pas elle-même l'effet d'une autre cause, et ne dépend d'aucun fait antérieur.

Toute action, toute cause actuelle, produit infailliblement son effet; et, réciproquement, tout effet implique une cause. Mais tout *phénomène* est-il un *effet*, ou dépend-il nécessairement d'une cause? A moins de nier la liberté, on est forcé de répondre par la négative; car toute action, libre ou nécessaire, est phénomène.

Les causes libres n'appartiennent qu'à des substances douées d'intelligence et de volonté : du moins nous serait-il impossible de comprendre comment un être dépourvu de la faculté de vouloir pourrait agir librement, ou passer de l'inaction à l'action, sans y être contraint soit par une cause étrangère, soit par sa propre nature.

Mais l'inverse de cette proposition est-elle également vraie ? toute substance douée de volonté agit-elle librement, est-elle libre, en effet, dans ses déterminations, dans ses actes volontaires ? en d'autres termes, la volonté peut-elle par elle-même, sans autre cause, se manifester dans un acte quelconque, dans une détermination, dans un choix ? Il faudrait, en conséquence de ce qui précède, répondre affirmativement à cette question.

II. Toute cause libre (s'il y en a de telles, comme on l'admet généralement et comme nous le supposons ici) est aussi cause première (j'entends première à l'égard d'une série actuelle d'effets et de causes, et dans l'ordre de dépendance) ; car si elle dépendait actuellement de quelque autre chose, fût-elle volontaire, elle ne serait pas libre.

Mais, réciproquement, toute cause première, ou qui ne dépend pas actuellement d'une autre cause, est-elle volontaire et libre ? Une cause nécessaire ne pourrait-elle pas être cause première ; et parce qu'elle est nécessaire, doit-elle être nécessairement et actuellement dépendante d'une autre cause ? Une substance, sans jouir d'une activité absolue, sans pouvoir passer d'elle-même de l'inaction à l'action, et de l'action à l'inaction ne pourrait-elle pas jouir d'une sorte d'activité continue et fatale, en ce sens que cette substance ne pourrait pas ne pas agir, qu'elle agirait nécessairement et sans interruption, bien qu'elle n'y fût déterminée par aucune cause étrangère ? Et si, au contraire, elle ne pouvait pas agir sans cause, s'ensuivrait-il qu'il fallût absolument, ou supposer une série infinie de causes et d'effets nécessaires, comparables, non à une courbe fermée, mais à une chaîne sans premier anneau ; ou bien admettre, pour chaque série observable, ou actuelle, une pre-

mière cause qui aurait en elle-même son point de départ, une cause intelligente et libre par conséquent ? L'action, vraie ou fausse, réelle ou apparente, comme on voudra l'appeler ou l'envisager, d'un corps sur un autre, n'est-elle point, ou ne pourrait-elle pas être uniquement déterminée par celui-ci, et réciproquement dans la réaction, sans qu'on eût besoin de remonter plus haut ? Cette action réciproque, cette double cause du changement qu'éprouve chacun de ces deux corps, dépend-elle en définitive, ou ces changements dépendent-ils eux-mêmes directement ou indirectement, d'une cause libre, ou de l'action volontaire d'une substance intelligente, ainsi que le prétendent quelques métaphysiciens ? La tuile qui, tombant du toit d'une maison, tue ou blesse un passant dans la rue, la liqueur qui vous pique la langue ou qui ronge le fer, ne sont-elles, au bout du compte, comme on le dit encore, que les *instruments* d'une cause volontaire et libre agissant actuellement ? On me répond :

« Il n'y a de cause que là où il y a spontanéité ; ce qui transmet l'action et ne la crée pas, n'est pas *cause*, mais *instrument*. » (DE GÉRANDO ; *Du perfectionnement moral*, tom. I, p. 63.) — « Dans le langage ordinaire, on dit qu'un être matériel est la cause de tel événement, bien que ce ne soit pas l'être matériel lui-même qui soit la *cause*, bien qu'il ne soit que l'*instrument* de la cause. La matière n'est ni ne peut être cause de rien. » — « *Dieu est la cause des phénomènes matériels qui s'accomplissent sans notre intervention.* » (*Revue Française*, n° XI, p. 168 et 203.)

Il résulterait de là que, si votre maison venait à être incendiée par le feu du ciel, ce feu électrique, ou la foudre, dont l'action, suivant l'opinion vulgaire, serait la cause de cet événement, ne devrait être considéré que comme l'instrument d'une cause, ou plutôt d'un agent libre et intelligent, c'est-à-dire de Dieu, qui se serait servi de cet instrument pour brûler volontairement votre habitation, et il en serait de même si le feu y prenait par tout autre accident. Mais c'est ce qui n'est certainement pas évident par soi-même, et ce qui, en consé-

quence, aurait besoin d'être rigoureusement démontré, car cela paraît absurde. Comment y parviendra-t-on ? Il ne peut y avoir de *cause* que dans l'*action* soit de l'agent immatériel, ou de la volonté, sur l'agent, ou l'*instrument* matériel, soit de celui-ci sur la substance qui s'y trouve soumise. Or, si ce dernier n'*agit* point, comment une volonté pure peut-elle agir sur une autre substance par son intermédiaire ; et si elle ne peut pas elle-même agir directement, ou sans intermédiaire, comment alors est-elle cause ? Comment aussi pourrait-il y avoir, entre la cause et l'effet observés, un nombre plus ou moins considérable d'intermédiaires, ou d'instruments qui, sans agir réciproquement les uns sur les autres, transmettraient l'effet, ou la modification, de l'agent libre jusque dans le sujet, ou le patient, en subissant eux-mêmes, chacun deux modifications, l'une avant d'avoir été, l'autre dès qu'il entre en communication avec la substance à laquelle il transmet celle qu'il a reçue ? Comment l'a-t-il reçue et comment la transmet-il, s'ils n'agissent point l'un sur l'autre ?

D'après cette doctrine, il n'y aurait que des causes finales, sans causes efficientes, ou proprement dites, sans causes physiques du moins, car, j'en conviens, en mettant à exécution les desseins, les plans conçus par l'intelligence, et pour la fin qu'elle se propose, la volonté, ou, pour mieux dire, ses actes, sont bien aussi véritablement des causes efficientes, quoique d'un autre ordre. En tout cas, il y aurait des causes finales, des causes intentionnelles partout : de façon que pas un atome dans l'espace ne pourrait changer de place, passer d'une vitesse ou d'une direction à une autre, sans une intervention divine. Et c'est là le point essentiel de cette question : car s'il était prouvé que tout effet implique une cause finale, je ne ferais point difficulté de considérer la cause efficiente, ou ce que nous appelons ainsi, comme un instrument mis en jeu ou en œuvre par la cause intelligente.

Dans l'ordre de temps, ou de succession, et d'origine, Dieu, sans contredit, est la cause première de tous les phénomènes possibles, même de ceux qui s'accomplissent par notre inter-

vention ; en ce sens du moins qu'il a organisé la matière et le monde , et qu'il a voulu et prévu tous les effets qui s'y accompliraient , comme toutes les causes qui les produiraient immédiatement , toutes les causes de ces causes considérées elles-mêmes comme effets , tous les effets de ces effets considérés comme causes.

Mais , dans l'ordre de dépendance , ou de causalité , actuelle , nous pouvons dire : 1° qu'un phénomène a toujours pour cause , immédiate ou médiate , s'il en a une , un autre phénomène , qui n'est pas nécessairement , mais peut être parfois , un acte de la volonté ; auquel cas celui-ci est cause première , et conséquemment phénomène sans cause ; et 2° qu'une cause finale (c'est-à-dire une vue de l'esprit avec l'intention de la réaliser) ne peut rien produire , en effet , du moins hors de nous , sans quelque chose d'intermédiaire , sans un instrument , si l'on veut ; mais que cet instrument est la cause efficiente elle-même. Il est vrai que , quand il s'agit de nos propres mouvements , cette cause efficiente est la volonté en acte , laquelle ne pourrait être considérée comme un instrument , comme l'instrument de l'intelligence , que si elle n'était pas libre , ni conséquemment cause première. Mais il est à remarquer , d'ailleurs , que , d'une part , nos mouvements volontaires eux-mêmes ne sont possibles qu'à cette condition que les parties de notre corps peuvent *agir* les unes sur les autres , car notre volonté ne pourrait pas le mouvoir tout d'une pièce ; et que , d'une autre part , la volonté ne peut mettre en mouvement les corps étrangers , que par l'intermédiaire de notre corps *en action* , ou de l'action de notre corps sur les objets extérieurs : action qui devient la cause efficiente de leurs mouvements , et qui , par sa nature , ne diffère point de celle que ceux-ci exercent les uns sur les autres. Nier la possibilité de ces actions de la matière sur la matière , vous pourrez , à plus forte raison , nier celle de l'action incompréhensible de la volonté , ou de l'âme sur le corps , de l'esprit sur la matière ; comme , réciproquement , de la matière sur l'esprit , du corps sur l'âme : et alors tout rentrera dans les ténèbres ; il n'y

aura plus moyen de rien expliquer, parce qu'il n'y aura de cause efficiente, ou productrice, nulle part.

Je regarderai donc comme certain, jusqu'à ce que j'aperçoive des raisons de croire le contraire, que l'action réciproque des corps est bien réelle, et que les phénomènes qui s'accomplissent sans notre intervention ne dépendent actuellement d'aucune autre chose que du mouvement et des propriétés de la matière; de même que l'action de l'âme ne dépend peut-être actuellement d'aucune autre chose que de sa propre activité, du pouvoir, qu'à tort ou à raison l'on attribue à celle-ci, de passer par elle-même de la puissance à l'acte.

III. Les causes libres comme les causes nécessaires (s'il y en a de telles) sont de diverses espèces. Les premières, sans parler de Dieu, ou de son action sur le monde, sont : 1° l'action de l'âme sur elle-même, sur sa propre substance; et 2° l'action de l'âme sur le corps qui la renferme (peut-être par l'intermédiaire de quelque fluide impondérable), et sur les objets extérieurs par l'intermédiaire de ce corps. Les autres sont : 1° l'action (réelle ou apparente) des objets extérieurs sur l'âme; et 2° celle des corps les uns sur les autres.

Les causes libres sont toujours des actions volontaires; et, que l'âme agisse ou sur elle-même, ou sur la matière, elle agit toujours par elle-même, si elle est libre, comme nous le supposerons. Un corps brut, au contraire, considéré isolément, n'agit jamais par lui-même, du moins si l'on entend par là passer de l'inaction à l'action sans y être déterminé par aucune cause: car, par exemple, l'aimant semble bien agir par lui-même, ou sans avoir besoin d'être mis en jeu par quelque cause étrangère; mais il agit toujours et nécessairement; il ne passe point librement du repos à l'action, ni de l'action à l'inaction, et ne peut prendre telle direction de préférence à toute autre, sans une cause qui l'y détermine.

Nous avons tous une idée distincte de ce que l'on nomme en général une action, puisque nous ne la confondons avec aucune autre idée, et que nous nous entendons parfaitement

lorsque nous parlons de l'action d'une substance sur une autre, par exemple, de l'aimant sur le fer, du feu sur la cire ou sur nos sens. Mais certainement nous ne concevons pas de même de quelle manière la substance agit, ni ce qui constitue l'essence de chaque espèce d'action.

Peut-être faut-il en excepter l'action mécanique. En effet, nous avons des idées très-claires et très-distinctes du mouvement et de l'impénétrabilité de la matière, qui se manifeste surtout par sa résistance à nos efforts et à nos mouvements volontaires; d'où il semble que nous concevions assez bien comment, en vertu de ces deux propriétés, ou manières d'être, un corps en pousse un autre, qui, impénétrable comme le premier et frappé d'inertie, obéit et résiste tout à la fois à l'impulsion de celui-ci. Du moins croyons-nous comprendre cette manière d'agir mieux que toutes les autres, puisque, dès que nous voulons nous rendre compte de quelqu'une de celles-ci, nous cherchons, malgré nous, à la ramener à l'impulsion mécanique. Et c'est peut-être aussi par cette raison que nous croyons concevoir assez bien ce que c'est que l'action, quelle qu'elle soit, d'une substance matérielle sur une autre; tandis qu'il nous semble que nous n'avons pas la moindre idée de l'action réciproque de l'esprit et de la matière.

Plusieurs philosophes soutiennent néanmoins que, les choses examinées de bien près, nous ne concevons pas mieux l'action des masses ou des particules matérielles qui agissent les unes sur les autres par le choc, ou en se touchant, que celle de l'âme et du corps, ou de deux substances, l'une immatérielle, et l'autre matérielle. Je m'incline devant la profondeur de cette observation: j'engage toutefois ceux qui partagent ce sentiment à vouloir bien se demander à eux-mêmes ce qu'ils entendent par concevoir une chose, et s'il en est quelqu'une, à l'exception peut-être de ces vérités simples nommées axiomes, qu'ils conçoivent mieux que l'action, ou la résistance de la matière; et si ce n'est pas cette résistance, ou cette action, qui leur donne l'idée de l'impénétrabilité, et, par suite, de la matière elle-même.

Quoi qu'il en puisse être, il est certain que nous ne connaissons point et que nous ne pouvons comprendre la manière dont le corps et l'esprit agissent et réagissent entre eux : seulement nous pouvons dire que leur action réciproque est démontrée par l'expérience ; et que, d'une part, nous sentons l'effet de l'action du corps sur l'âme, et, de l'autre, nous avons en quelque sorte conscience de l'action même de l'esprit sur le corps.

Quant à l'action d'une substance sur elle-même, nous la comprenons peut-être moins encore que l'action réciproque de deux substances hétérogènes.

Un corps n'agit jamais d'ailleurs, et ne peut pas agir sur lui-même, si ce n'est en ce sens, qu'ayant des parties, ces parties, qui sont en réalité des substances distinctes, peuvent exercer les unes sur les autres une action quelconque : mais, considéré dans son ensemble et comme un seul tout sans distinction de parties, toute action d'un corps sur lui-même serait incompréhensible.

N'en est-il pas ainsi de l'action sur elle-même de l'âme, qui, d'après l'idée que nous nous en formons, est une substance simple et réellement sans parties ?

Pas absolument : car, en premier lieu, il n'est pas ici question d'une espèce d'action mécanique, comme serait celle d'un corps qui se choquerait lui-même, ce qui est évidemment impossible, mais de l'attention, de la réflexion, et de tous les actes de la volonté, de toutes les manières de vouloir, qui n'ont rien de commun avec les agitations et les impulsions de la matière. En second lieu, une action de l'âme ne diffère point en effet de la modification que l'âme éprouve en vertu de cette action ; en sorte qu'il est impossible qu'elle agisse par elle-même, quand ce serait sur le corps, sans agir en même temps sur elle-même, ou sans se modifier, puisque cette action qu'elle exerce, ou ce passage de l'inaction à l'action, est bien un changement qui la modifie. Enfin, nous pouvons sentir et connaître cette action et l'effet de cette action, qui, encore une fois, ne fait qu'une seule et même chose avec elle, comme il semble que cela doit être,

si l'agent et le patient ne sont qu'un, si la substance qui agit est aussi la substance qui reçoit l'action, qui est modifiée activement par elle.

Peut-être trouvera-t-on en tout ceci quelque chose de contradictoire et d'inintelligible : peut-être en conclura-t-on que les actions de l'âme ne sont elles-mêmes que des effets de l'action, directe ou indirecte, des corps sur l'âme, et que l'action apparente de l'âme sur elle-même se réduit à une réaction de l'âme sur le cerveau.

Sans admettre ces conséquences, ni le principe d'où l'on pourrait les déduire, savoir, que l'action de l'âme sur elle-même impliquerait contradiction et ne saurait être conçue comme possible ; nous avouons, ou plutôt nous sommes déjà convenus, que nous ne pouvons comprendre comment une substance agit non-seulement sur elle-même, mais encore sur une autre, surtout lorsqu'elles ne sont pas de la même nature.

§ 2.

De la question de savoir s'il existe en nous un principe de causalité,
ou si l'idée de cause est innée.

I. Maintenant, d'où nous vient l'idée d'action, ou de cause ? Serait-elle innée, comme plusieurs philosophes l'imaginent, ou nous est-elle donnée par l'expérience ; ou bien enfin, sans qu'elle dérive de l'expérience, l'esprit la conçoit-il, la forme-t-il lui-même à l'occasion de l'expérience ?

L'idée de cause, comme toute autre idée, a elle-même une cause conditionnelle et, probablement, une cause efficiente. Sa cause conditionnelle existe dans l'âme, dans la conception. Mais sa cause productrice, ou efficiente, si elle en a une, n'est-elle pas hors de nous ? ne faut-il pas la chercher, sinon directement dans l'action des objets matériels ou sur nos sens, ou les uns sur les autres, du moins dans celle de leurs rapports sur quelque propriété de l'intelligence ?

Les idées de cause et d'effet sont des idées relatives, comme celles de père et de fils, de maître et d'esclave ; et l'idée de

causalité est celle du rapport qui existe entre la cause et son effet.

Ces trois idées sont inséparables. Il est impossible que j'aie l'idée de causalité, sans avoir aussi les idées d'effet et de cause; impossible que j'aie l'idée d'une cause quelconque, considérée comme telle, c'est-à-dire de l'action de quelque substance, sans avoir et l'idée d'un effet, quel qu'il soit, et l'idée du rapport qui lie cet effet à sa cause; impossible enfin que j'aie l'idée d'un effet, ou d'un phénomène que je considère comme effet, sans avoir l'idée de la cause dont il dépend, ou d'une cause quelconque, et en même temps l'idée de cette dépendance elle-même.

Si donc l'une ou l'autre de ces idées était innée, il faudrait qu'elles le fussent toutes trois; il faudrait, en conséquence, et à plus forte raison, que l'homme, en naissant, eût les idées de substance, d'action, de phénomène : or de quels phénomènes, de quelles substances, de quelles actions aurait-il l'idée ?

Les partisans des idées innées, quelques-uns du moins, répondront que ce n'est point l'idée de telle ou telle action, de telle ou telle cause particulière qui se trouve en nous, mais celle de la cause en général, et que cette idée abstraite est innée en ce sens que nous ne la puissions point, comme d'autres idées générales, dans la considération des objets extérieurs, mais dans un principe de causalité interne, c'est-à-dire dans une propriété de l'âme en vertu de laquelle, dès qu'elle apercevra un premier phénomène, soit extérieur, soit intérieur, elle l'attribuera malgré elle à quelque autre chose, à un autre phénomène peut-être, bien qu'elle ne l'aperçoive pas et qu'elle n'en ait aucune idée.

C'est la doctrine de M. Cousin, si je l'ai bien comprise. Elle est fondée sur ce que, selon lui, il n'est pas un seul homme, pas un enfant, qui, en voyant un phénomène, quel qu'il soit, ne le regarde, malgré lui, comme un effet, ou ne lui attribue nécessairement une cause : et comme il n'est point, dit-il, de vérité universelle et nécessaire que nous puissions tirer de l'observation des choses extérieures, il en conclut que le prin-

cipe de causalité est inné ; ce qui est évident , s'il existe ; car, à titre de principe, ou de propriété, il ne pourrait pas n'avoir pas son origine dans l'âme même. La question est donc de savoir si ce principe existe en effet, s'il y a en nous une telle propriété , et c'est ce que nous examinerons dans un instant.

II. M. Cousin va plus loin : il prétend, qu'au lieu de tirer l'idée de cause de l'observation des phénomènes extérieurs, nous ne croyons, au contraire, à l'existence du monde extérieur, que par une application immédiate du principe de causalité. D'où l'on pourrait inférer, que ce principe existerait, ou que l'idée de cause serait innée chez tous les animaux, puisque tous se représentent les corps de la même manière que nous nous les représentons, c'est-à-dire comme des choses réelles existant hors de nous.

Peut-être ne faut-il chercher la raison de cette croyance universelle à la réalité des objets extérieurs, ou à l'extériorité des causes de nos sensations, que dans le mouvement, d'une part, et, de l'autre, dans la théorie de la vision. D'autant plus que celles de ces choses qui n'ont point de limites pour les sens de la vue et du toucher, ou que nous ne pouvons parcourir des yeux ou des mains, et celles qui n'agissent que sur les autres sens, ne nous paraissent point étendues, ni même exister hors de nous, avant que l'expérience nous ait démontré le contraire ; ce qui, pour le dire en passant, prouve que l'idée d'étendue ou d'espace n'est pas elle-même innée. Peut-être aussi croyons-nous à l'existence des corps, comme nous croyons à la vérité des axiomes, sans que l'on pût en assigner aucune raison particulière, si ce n'est que l'homme est fait ainsi, ou que Dieu l'a voulu, comme il a voulu que l'enfant suçât le sein de sa nourrice sans avoir la moindre connaissance des lois de l'hydrostatique. Cette croyance serait alors un fait primitif, et par cela même inexplicable.

Mais le fait primitif, pour M. Cousin, est le principe de causalité. En vertu de ce principe, la première sensation, supposons que ce soit l'odeur du muse, qu'éprouvera un enfant, lui

suggérera tout aussitôt l'idée de cause, ou de quelque chose, autre que cette sensation, à quoi il la rapportera nécessairement ; et comme il ne peut pas la rapporter à lui-même, ce qui sans doute veut dire à sa volonté, et qu'ainsi ce quelque chose ne sera pas sa volonté, il faudra que ce soit, non pas une autre volonté, ni une autre sensation, mais un je ne sais quoi dont il n'aura pas l'idée, qu'il n'aperçoit point en lui, qui, *par conséquent*, doit exister hors de lui, c'est-à-dire de son *moi* : et ainsi, par une application légitime du principe de causalité, il aura, avec l'idée d'étendue, celle d'un être existant à titre de substance et d'agent.

Voilà comment, à son insu et malgré lui, raisonnera et s'instruira ce petit métaphysicien en herbe ; voilà comment, par un raisonnement abstrait, s'appuyant sur un principe inné et sur une première connaissance, si l'on peut appeler ainsi une première sensation, une sensation unique, isolée, qui ne permet aucune comparaison, il parviendra à découvrir qu'il existe un monde extérieur, qui, sans ce principe de causalité, n'aurait jamais existé pour lui, ou du moins n'aurait jamais existé hors de lui, ou sous la forme de corps matériels, mais seulement en lui, ou sous la forme de sensations.

« Que faut-il pour que vous atteigniez le monde extérieur et soupçonniez son existence ? Il faut qu'une sensation étant donnée, vous soyez forcé de vous demander quelle est la cause de ce nouveau phénomène, et que, dans la double impossibilité de rapporter ce phénomène à vous-même, au *moi* que vous êtes, et de ne pas le rapporter à une cause, vous soyez forcé de le rapporter à une cause autre que vous, à une cause extérieure. » (19^e leçon.)

Admettons pour un moment cette double impossibilité, ainsi que la conséquence qu'on en tire, bien qu'elle ne soit rien moins que légitime ; il s'ensuivra, contre toute vraisemblance, qu'après avoir éprouvé une première sensation, dont le souvenir m'affecte actuellement, je devrai aussi attribuer immédiatement ce souvenir, qui est une autre modification de mon âme, un nouveau phénomène, à une cause extérieure ; puisque

cette modification est également indépendante de ma volonté, ou de moi.

Mais qu'entend-on ici par le *moi* ? Est-ce quelque chose qui veut et qui sent, mais qui n'est ni la volition ni la sensation ? et dans ce cas puis-je conclure, de ce que je n'aperçois point en moi la cause soit de la sensation, soit du souvenir qui m'affecte, soit de toute autre idée, qu'elle n'y est point en effet, comme si j'avais une entière et parfaite connaissance de mon être ? Est-ce seulement la volition, l'acte de la volonté, en tant que j'en ai conscience ? mais alors ne serait-ce pas proférer des mots vides de sens que de dire : il y a une sensation en moi (dans ma volition, ou dans ma volonté !) dont la cause existe *hors de moi* ?

En tout cas, comme je ne me sentirai ni étendu ni circonscrit, les idées que désignent les mots *dedans* et *dehors*, et qui sont empruntés de la matière ou de l'espace, ne se trouveront certainement pas dans mon esprit ; et je ne vois pas comment elles pourraient naître de la double impossibilité de rapporter ma première sensation à moi-même, et de ne pas la rapporter à une cause. Je me sens affecté ou modifié d'une manière quelconque ; ma *volonté*, supposé que j'en aie conscience, n'en est point la cause ; je ne me suis pas modifié moi-même, admettant que je fasse cette réflexion ; comment passerai-je de là à la connaissance du monde extérieur, à celle des corps et de l'espace ? Entre la conscience du *moi* et l'idée de l'étendue, il y a un abîme ; et le moyen qu'on nous propose pour le franchir ne me paraît pas devoir inspirer beaucoup de confiance.

On tranchera peut-être la difficulté, en soutenant, contre les raisons que je viens d'alléguer, que les idées d'étendue et d'espace, ainsi que l'idée de substance, sont elles-mêmes innées, et qu'il suffit que j'éprouve une sensation qui ne dépende pas de ma volonté, comme celle de chaleur, par exemple, pour conclure que cette sensation a une cause dans l'espace, et que cette cause doit être l'action d'une substance étendue sur mon être, qui est une substance sans étendue !

M. Cousin ne dit pas comment, soit en vertu, soit indé-

pendamment du principe de causalité, nous distinguons notre corps des autres objets extérieurs, et ceux-ci les uns des autres; ni comment nous parvenons à connaître que ces causes de nos sensations, ou plutôt ces agents, ou les sujets de ces causes, sont, non-seulement hors de nous, de notre *moi*, mais encore à différentes distances et de nous, et les uns des autres; ni comment, enfin, nous pouvons apprécier ces distances. S'il avait soigneusement examiné ces questions, peut-être n'aurait-il pas persisté à soutenir que sans un principe de causalité inné, nous ne croirions pas à l'existence du monde extérieur, ou que les corps qui nous environnent ne nous paraîtraient pas exister hors de nous; car à cet égard, nous ne croyons que ce qui nous paraît être, sans nous appuyer sur d'autres raisons que cette apparence elle-même.

Je n'en dirai pas davantage sur une opinion qui doit être regardée comme purement conjecturale, et qui, j'ose le dire, ne fera pas faire un seul pas à la science, si ce n'est peut-être un pas rétrograde : c'est en général le sort des erreurs d'un grand maître.

Je crois avoir démontré que ce n'est point par une application immédiate d'un principe de causalité, supposé même qu'un tel principe existe, que le monde extérieur nous est connu. Voyons si ce principe lui-même (considéré, bien entendu, comme une propriété particulière de l'âme, et conséquemment inné), soutiendra l'examen.

III. Un phénomène étant donné, nous ne pouvons pas, dit M. Cousin, ne pas lui attribuer une cause : d'où il suit que tous les hommes, tous les enfants, même avant que de naître, sont convaincus qu'il n'y a point de phénomène sans cause; ainsi cette vérité est universelle et nécessaire, d'où l'on conclut qu'elle est innée, ou du moins qu'il existe dans l'âme une propriété en vertu de laquelle, un premier phénomène étant donné, nous le rapportons, malgré nous, à quelque cause, à quelque autre chose, dont nous concevons que dépend son existence.

Sans nous arrêter à cette conclusion, savoir, qu'une vérité

est innée de cela seul qu'elle est universelle et nécessaire, et qu'elle soit légitime ou non, voyons si, en effet, tous les hommes attribuent *nécessairement* une cause à quelque phénomène déterminé que ce puisse être, et qui leur est donné sans sa cause, c'est-à-dire dont la cause n'est point aperçue. Car, bien que les hommes, en général, pensent qu'il n'y a point, en général, de phénomène sans cause ; si, lorsqu'il s'agit de tel phénomène particulier et déterminé, cette croyance n'était pas marquée du sceau de la nécessité, ou seulement si elle n'était pas universelle, il en résulterait évidemment que nous n'aurions pas tiré cette croyance immédiatement d'une propriété de l'âme, et sans avoir besoin d'être éclairés par l'expérience. Il en résulterait, dis-je, que ce principe, *tout phénomène a une cause* (et c'est ce que j'appelle principe de causalité), ne serait qu'une vérité de fait démontrée par l'expérience et généralisée par notre esprit.

D'abord, qu'entendons-nous par phénomène ? Car pour ne pas disputer sur les mots, il est bon de commencer par les définir, ou de rapprocher les différentes significations qu'on leur a données.

Tout passage d'une manière d'être à une autre, tout changement, soit instantané, soit continu ou se renouvelant sans interruption, que subit actuellement une substance, est, pour moi, ce qui constitue un phénomène, et c'est cela seul que j'appelle phénomène. Dans ce sens ainsi déterminé, je crois en effet que tout phénomène a une cause, quels que soient l'origine et la force ou le degré de cette croyance.

Mais pour la plupart des hommes ce terme est plus vague, et si le vulgaire lui donne moins d'extension, les philosophes le prennent généralement dans un sens plus étendu que celui que je lui ai donné. C'est ainsi, par exemple, que pour le plus grand nombre, la *continuation* du mouvement d'inertie est un phénomène continu, qui suppose une cause permanente, que nous n'apercevons pas, et dont il est impossible de se faire une idée quelconque.

Laissons donc ce mot mal déterminé, et voyons si les mêmes

choses , quelles qu'elles soient , que tels ou tels philosophes font dépendre d'une cause, et qu'en conséquence ils considèrent comme des *effets* , sont envisagées de la même manière par tous les autres hommes.

La plupart des théologiens et plusieurs philosophes ont pensé, comme Descartes, que la substance en général, non-seulement quant à son origine, mais encore quant à son existence actuelle, dépend d'une cause. C'est par là qu'ils ont cru démontrer qu'elle a été créée, et qu'elle ne persiste dans l'être, comme un phénomène continu, que par une création continue. Eh bien, je ne vois, pour ma part, aucune nécessité, je ne sens nullement le besoin d'attribuer une cause à la substance, soit des corps, soit des esprits; je ne puis même pas concevoir, il ne peut pas m'entrer dans l'idée qu'elle en ait une: en sorte que, si elle a été créée, il faut le prouver autrement qu'en s'appuyant sur un rapport de causalité, qui n'existe pas ici, et sur ce principe, que tout *effet* implique une cause *efficiente*. Et ce que je dis de la substance, je l'affirme ou je le pense encore de ses propriétés essentielles; je ne trouverais pas plus ridicule que l'on me demandât qu'elle est la grosseur ou la figure d'un son, que de m'adresser cette question, absurde selon moi: quelle est la cause efficiente de l'impénétrabilité, ou bien encore, de la faculté de penser? Ai-je tort ou raison? suis-je ou non compétent pour juger en pareille matière? Il n'importe; je suis homme, mon sentiment n'est pas conforme, il est même diamétralement opposé à celui de Descartes, et cela suffit; cette proposition: *toute substance suppose une cause efficiente, ou productrice*, n'est point une vérité *nécessaire*. Car il serait manifestement contradictoire que les hommes eussent des opinions diverses sur une vérité nécessaire, et par suite *universelle*.

Descendons plus bas, interrogeons le vulgaire. Parmi les propriétés accidentelles des corps, ou ce que l'on nomme ainsi, il en est au moins quelques-unes, et la pesanteur est de ce nombre, que je considère à mon tour comme des effets continus, qui impliquent une cause toujours agissante, en sorte que l'on pourrait dire de ces propriétés, qu'elles ne subsistent réel-

lement que par une création continue ; bien que ce ne soit pas là, du reste, une création proprement dite. Eh bien, demandez à un homme du peuple, et je pourrais dire presque, au premier venu, pourquoi un corps tombe dès qu'il n'est plus soutenu : il ne répondra pas qu'il n'en sait rien, à moins que ce ne soit pour se débarrasser d'une question importune, qui vraisemblablement lui paraîtra ridicule et puérile ; il vous dira qu'il tombe parce qu'il est pesant, ou, ce qui revient au même, qu'il tombe parce qu'il tombe ; réponse fort raisonnable en elle-même, et qui, traduite en langage un peu plus philosophique, signifie qu'il tombe, ou qu'il pèse, parce que telle est sa nature, son essence, ou qu'il jouit d'une propriété en vertu de laquelle il doit nécessairement se comporter de cette manière : ce qui exclut toute idée de cause extérieure.

Je pourrais multiplier ces sortes d'exemples, où les mêmes choses sont considérées par les uns comme des *effets* dépendants de quelque cause, et par d'autres comme de simples *manières d'être* qui n'ont pas besoin de cause et n'en supposent point : ce qui n'arriverait pas, ce semble, s'il y avait en nous un principe de causalité tel qu'on l'a défini ci-dessus.

Il est bien vrai que, quand je considère les choses d'une manière générale et abstraite, l'idée d'un changement quelconque est liée, dans mon esprit, à l'idée de cause ; mais ce qui prouve que ce n'est là qu'un résultat de l'expérience, résultat que mon esprit a généralisé, c'est que, dès que j'en viens à l'application, je trouve que cette règle souffre beaucoup d'exceptions. Je remarque aussi que ces exceptions ont lieu principalement à l'égard des phénomènes qui se passent habituellement sous nos yeux, et dont les causes sont occultes ou d'une nature inconnue ; et j'en infère que si tous dépendaient de causes occultes et inconnues, non-seulement nous n'aurions aucune idée de cause et d'effet, mais nous croirions fort bien comprendre comment un phénomène a lieu sans cause, de même que le commun des hommes croit très-bien comprendre comment tel corps que l'on ne soutient plus se précipite sur la terre, comment tel autre, qu'il appelle léger,

se meut de bas en haut ; et nous ne serions nullement nécessités à attribuer une cause à chaque phénomène , ni tourmentés du besoin de la connaître.

Il est vrai aussi que je ne puis concevoir un phénomène sans cause ; mais je ne le conçois pas mieux avec sa cause , puisque j'ignore de quelle manière la cause agit , et que je n'ai de la nature des causes en général qu'une idée très-imparfaite et fort vague : ce qui semblerait ne devoir pas être , si cette idée était innée , si Dieu nous l'avait directement suggérée.

Enfin , si je conçois comme nécessaire la liaison d'un phénomène avec sa cause , cela tient à l'espèce , ou à la nature même du rapport qui se trouve entre la cause et l'effet ; car il y aurait de la contradiction à soutenir ou à imaginer , qu'un phénomène dépendit , quant à son existence , d'un autre phénomène , et que néanmoins celui-ci pût ne pas exister. Mais de ce qu'un phénomène , s'il dépend d'une cause , en dépend nécessairement , il ne s'ensuit pas qu'il en ait nécessairement une , ou qu'il soit nécessairement un effet.

L'effet est à sa cause ce que le *fils* est à son *père*. Et comme le fils a nécessairement un père , l'effet a nécessairement une cause.

Mais , selon moi , l'effet est au phénomène , en général , ce que le fils , considéré comme tel , est à l'homme en général.

Or celui qui ne verrait qu'un seul homme , et pour la première fois , ne serait point forcé , bon gré , mal gré , d'admettre *à priori* que cet homme est *fils* d'un autre homme , ou qu'il a nécessairement un père. Mais l'expérience , et l'expérience seule , nous ayant appris que , jusqu'ici du moins , aucune femme n'a pu engendrer sans la coopération de l'homme , nous en avons conclu , *à posteriori* , que *tout homme* est *fils* d'un autre homme , ou qu'il a nécessairement un père ; comme nous croyons pouvoir conclure de ce que l'expérience nous apprend , que *tout phénomène* est un *effet* , ou qu'il a nécessairement une cause.

Ces deux propositions , tout effet dépend d'une cause , tout fils dépend d'un père (quant à son existence) , sont des vérités

nécessaires en elles-mêmes , d'une nécessité absolue , comme cette autre proposition : tout triangle a trois côtés.

Il peut bien en être de même de celles-ci : tout phénomène est un effet (ou a nécessairement une cause), tout homme est fils d'un autre homme (ou a nécessairement un père) : mais c'est ce qu'on ne pourrait pas affirmer à *priori* , parce qu'il ne serait pas contradictoire, du moins en apparence, ou qu'il n'impliquerait pas contradiction dans notre esprit, qu'il en fût autrement ; d'autant qu'on pourrait faire, à l'égard du premier homme, diverses hypothèses, et qu'Adam n'avait point de père, qu'il était homme sans être fils d'un autre homme. Ces propositions, tout phénomène est un effet, tout homme est fils d'un autre homme, ne sont donc, par rapport à nous, que des vérités contingentes, fondées uniquement sur l'expérience ; ou, si l'on veut, ce sont des vérités nécessaires, mais d'une nécessité relative et conditionnelle, puisqu'elles dépendent de la manière dont on envisage le phénomène et l'homme en général.

Un grand nombre d'observations comparées nous a fait conclure, à tort ou à raison, que c'est un attribut essentiel de tout phénomène d'avoir une cause (comme c'est réellement un attribut essentiel de toute cause de produire un phénomène, qui alors prend le nom d'effet). Il ne peut donc pas y avoir pour nous, actuellement et en général, de phénomène sans cause. Mais il ne s'ensuit pas, et il n'est pas vrai, qu'un phénomène, quel qu'il soit, étant donné, surtout dans la supposition où nous n'aurions encore rien appris de l'expérience, nous ne pourrions pas néanmoins ne pas lui en attribuer une ; et cela par une application immédiate d'un principe inné, ou en vertu d'une propriété de l'âme appelée principe de causalité. Cette proposition, *tout phénomène a nécessairement une cause*, n'est qu'un jugement particulier généralisé, ni plus ni moins que celle-ci, *tout corps est pesant*, mais *ne l'est pas*, pour nous, *nécessairement*. Et les jugements particuliers d'où dérivent ces propositions générales, sont : *Tels phénomènes dépendent* (quant à leur existence) *d'une cause productrice* (sans laquelle

par conséquent ils n'existeraient pas), d'où il suit qu'ils en ont une *nécessairement* (puisqu'ils existent). *Tels* corps sont pesants, mais ne le sont pas *nécessairement* (car l'observation ne nous présente point la pesanteur comme produisant le corps, ni comme une propriété essentielle ou une chose sans laquelle il ne saurait exister). Il en est donc de l'idée de cause, comme de toute autre idée générale; elle résulte de la comparaison et du rapprochement des idées particulières de toutes les causes particulières et déterminées que nous avons aperçues hors de nous et en nous, avec les yeux de l'intelligence, et dont elle n'est que le rapport commun. Ainsi, quoiqu'il soit très-probable que tout phénomène a une cause, comme il est probable que tout corps est pesant, et que, de plus, il soit certain qu'un phénomène qui dépend d'une cause en dépend nécessairement, ce qu'on ne peut jamais dire d'un corps à l'égard de la pesanteur, il n'en est pas moins vrai que ces deux assertions, *tout* phénomène a une cause, et *tout* corps est pesant, ne sont également que des vérités contingentes. Il est impossible que l'homme en naissant puisse juger, à l'aspect du premier phénomène qui se présentera, même *avec sa cause*, et à plus forte raison sans elle, que *tout* phénomène a *nécessairement* une cause, ou que cette proposition, *tout* phénomène a une cause, soit une vérité *nécessaire*, d'une nécessité absolue, indépendamment de ce que l'expérience peut nous apprendre. Et si l'on me fait observer que, dans cette circonstance, l'homme n'a pas besoin de *juger*, puisque cette vérité se trouve naturellement en lui, et qu'elle se montre toute faite à son esprit, à l'aspect du premier phénomène; je répondrai hardiment que ce n'est là qu'une supposition gratuite, une rêverie absurde, qui n'a pas le moindre fondement, ni surtout le moindre degré de vraisemblance, pour ne pas dire que, dans beaucoup de cas du moins, même chez un homme fait, elle est formellement démentie par l'expérience.

IV. Quelle que soit la manière dont les premières idées d'effet et de cause se sont introduites dans notre esprit, il est certain

que le nombre prodigieux d'effets qui se passent chaque jour sous nos yeux , et dont nous apercevons hors de nous ou dont nous sommes nous-mêmes les causes, nous font ensuite juger par analogie , mais sans réflexion , que tout changement, que tout événement a une cause , même lorsque cette cause est occulte de sa nature ou nous est inconnue : et par un penchant naturel à généraliser nos idées, nos jugements, ce que l'on peut regarder comme une véritable propriété de l'âme , nous concluons , à notre insu , qu'il n'y a point de phénomène sans cause. Cette conclusion peut être juste, ou du moins la proposition en elle-même peut être vraie et paraît l'être : mais elle n'en est pas moins un préjugé ; et elle demeure un préjugé jusqu'à ce que la réflexion nous ait fait connaître si elle est vraie ou fausse.

Imbus de ce préjugé dès la première enfance, les hommes, en général, recherchent ou demandent quelles sont les causes, lorsqu'ils ne les aperçoivent pas, des phénomènes les plus remarquables ou les plus extraordinaires; et quelquefois même ils attribuent une cause à de certaines manières d'être qui n'en ont pas besoin et n'en peuvent avoir, comme lorsqu'ils demandent quelle est celle du mouvement qui s'exécute dans le vide, ou sans opposition , c'est-à-dire du mouvement d'un corps qui, après avoir reçu une première impulsion , continue de se mouvoir en vertu de sa seule inertie : cause imaginaire, que les physiciens regardent néanmoins comme très-réelle, et qu'ils désignent sous le nom spécieux de *force*, qui est abusivement employé dans cette circonstance.

Mais bien loin d'aller au delà des premières causes des phénomènes, les hommes, pour la plupart, restent de beaucoup en deçà, et s'arrêtent presque toujours à quelque fait qu'ils regardent comme n'en ayant pas besoin , quoique ce soit un véritable phénomène. Il en est peu dont la curiosité ne soit pleinement satisfaite, lorsqu'ils ont reconnu qu'un phénomène dépend, soit directement, soit indirectement, de quelqu'une des actions volontaires des hommes ou des animaux.

Les philosophes ne s'arrêtent pourtant pas à ces actions, ou

pour mieux dire à ces mouvements du corps, lesquels ne sont à leurs yeux observateurs que des effets, qui impliquent eux-mêmes une cause ; et ils distinguent, avec raison, le mouvement volontaire de la volition elle-même, qu'ils attribuent à une substance distincte du corps, et qui est la cause de ces mouvements corporels que nous appelons volontaires.

Ils se fondent sur ce que, les corps en général ne pouvant pas se mouvoir par eux-mêmes, je veux dire passer du repos au mouvement, ou continuer de se mouvoir dans un milieu *résistant*, sans y être sollicités par une force, par une cause extérieure, ce qui est certain, du moins si l'on veut parler de ces masses grossières qui tombent sous les sens, surtout de celles qui ne sont point organisées ; il faut de nécessité, lorsque nous effectuons quelque mouvement de notre plein gré, que notre corps soit mu, non par un autre corps proprement dit, car la même difficulté se présenterait à l'égard de celui-ci, mais par une substance qui, sans avoir besoin d'être mise en mouvement par une autre, ou peut-être sans se mouvoir elle-même en aucune façon, ait la faculté, en restant immobile, mais non pas inactive, de mouvoir le corps, et de le maintenir dans cet état de mouvement malgré les obstacles matériels qui tendent continuellement à le faire rentrer dans l'état de repos.

Ce qui est incontestable, c'est que l'homme, considéré comme un être doué d'intelligence et de volonté, est lui-même cause, puisqu'il remue le corps qui lui appartient ; que, par conséquent, l'action qu'exerce celui-ci sur les corps étrangers n'est point encore cause première, cette action mécanique ayant elle-même pour cause celle de la substance intelligente : substance immatérielle, ou tout au moins et en tout cas distincte du corps proprement dit.

Cette dernière action, qui est la volonté en acte, et que nous appelons *volition*, est-elle enfin cause première ? La plupart des philosophes l'affirment. D'autres, pénétrés de cette vérité, ou imbus de ce préjugé qu'il n'y a point de phénomène sans cause, et considérant que toute volition est bien réellement une modification actuelle de l'âme, et conséquemment un phéno-

que le nombre prodigieux d'effets qui se passent chaque jour sous nos yeux , et dont nous apercevons hors de nous ou dont nous sommes nous-mêmes les causes, nous font ensuite juger par analogie , mais sans réflexion , que tout changement, que tout événement a une cause , même lorsque cette cause est occulte de sa nature ou nous est inconnue : et par un penchant naturel à généraliser nos idées, nos jugements, ce que l'on peut regarder comme une véritable propriété de l'âme , nous concluons, à notre insu , qu'il n'y a point de phénomène sans cause. Cette conclusion peut être juste, ou du moins la proposition en elle-même peut être vraie et paraît l'être : mais elle n'en est pas moins un préjugé ; et elle demeure un préjugé jusqu'à ce que la réflexion nous ait fait connaître si elle est vraie ou fausse.

Imbus de ce préjugé dès la première enfance, les hommes, en général, recherchent ou demandent quelles sont les causes. lorsqu'ils ne les aperçoivent pas, des phénomènes les plus remarquables ou les plus extraordinaires ; et quelquefois même ils attribuent une cause à de certaines manières d'être qui n'en ont pas besoin et n'en peuvent avoir, comme lorsqu'ils demandent quelle est celle du mouvement qui s'exécute dans le vide, ou sans opposition , c'est-à-dire du mouvement d'un corps qui, après avoir reçu une première impulsion , continue de se mouvoir en vertu de sa seule inertie : cause imaginaire, que les physiciens regardent néanmoins comme très-réelle, et qu'ils désignent sous le nom spécieux de *force* , qui est abusivement employé dans cette circonstance.

Mais bien loin d'aller au delà des premières causes des phénomènes, les hommes, pour la plupart, restent de beaucoup en deçà, et s'arrêtent presque toujours à quelque fait qu'ils regardent comme n'en ayant pas besoin , quoique ce soit un véritable phénomène. Il en est peu dont la curiosité ne soit pleinement satisfaite, lorsqu'ils ont reconnu qu'un phénomène dépend, soit directement, soit indirectement, de quelqu'une des actions volontaires des hommes ou des animaux.

Les philosophes ne s'arrêtent pourtant pas à ces actions , ou

pour mieux dire à ces mouvements du corps, lesquels ne sont à leurs yeux observateurs que des effets, qui impliquent eux-mêmes une cause ; et ils distinguent, avec raison, le mouvement volontaire de la volition elle-même, qu'ils attribuent à une substance distincte du corps, et qui est la cause de ces mouvements corporels que nous appelons volontaires.

Ils se fondent sur ce que, les corps en général ne pouvant pas se mouvoir par eux-mêmes, je veux dire passer du repos au mouvement, ou continuer de se mouvoir dans un milieu *résistant*, sans y être sollicités par une force, par une cause extérieure, ce qui est certain, du moins si l'on veut parler de ces masses grossières qui tombent sous les sens, surtout de celles qui ne sont point organisées ; il faut de nécessité, lorsque nous effectuons quelque mouvement de notre plein gré, que notre corps soit mu, non par un autre corps proprement dit, car la même difficulté se présenterait à l'égard de celui-ci, mais par une substance qui, sans avoir besoin d'être mise en mouvement par une autre, ou peut-être sans se mouvoir elle-même en aucune façon, ait la faculté, en restant immobile, mais non ~~pas~~ inactive, de mouvoir le corps, et de le maintenir dans cet état de mouvement malgré les obstacles matériels qui tendent ~~conti-~~nuellement à le faire rentrer dans l'état de repos.

Ce qui est incontestable, c'est que l'homme, considéré comme un être doué d'intelligence et de volonté, est lui-même cause, puisqu'il remue le corps qui lui appartient ; que, par conséquent, l'action qu'exerce celui-ci sur les corps étrangers n'est point encore cause première, cette action mécanique ayant elle-même pour cause celle de la substance intelligente : substance immatérielle, ou tout au moins et en tout cas distincte du corps proprement dit.

Cette dernière action, qui est la volonté en acte, et que nous appelons *volition*, est-elle enfin cause première ? La plupart des philosophes l'affirment. D'autres, pénétrés de cette vérité, ou imbus de ce préjugé qu'il n'y a point de phénomène sans cause, et considérant que toute volition est bien réellement une modification actuelle de l'âme, et conséquemment un phéno-

mène, en concluent qu'elle doit nécessairement avoir une cause. En vain on leur fait observer que la volonté agit par elle-même, qu'elle peut d'elle-même passer de l'inaction à l'action, de l'action à l'inaction, ou d'une action à une autre; c'est, disent-ils, ne pas répondre, ou c'est avouer positivement qu'il y a des phénomènes, ou du moins un premier phénomène, sans cause productrice, ou efficiente.

Enfin, les idées innées seraient peut-être aussi des phénomènes sans cause, et ceux qui admettent de telles idées en même temps qu'un principe de causalité me paraissent être en contradiction avec eux-mêmes.

Nous sommes donc bien loin de nous entendre sur ce qu'il convient de considérer comme *effet*, ou comme dépendant de quelque cause. Encore une fois, je suis persuadé que, si toutes les causes nous étaient inconnues et cachées, nous en affranchirions tous les phénomènes. Jugeant peut-être de ce qui se passe hors de nous par ce qui se passe en nous, nous attribuions à la matière la faculté de se mouvoir et de se modifier elle-même : mais ne pouvant pas distinguer en elle de la modification même l'action par laquelle elle se modifierait, et n'apercevant ainsi hors de nous ni effets ni causes, le plus grand nombre des hommes n'auraient aucune idée de ces choses.

Je dis le plus grand nombre, car, même dans cette hypothèse, nous pourrions peut-être encore, en réfléchissant bien sur les actes de notre volonté et les phénomènes qui leur succèdent, trouver immédiatement, sans les avoir acquises d'ailleurs, les idées de cause et d'effet.

Mais je dois faire observer, cependant, que ce n'est point ainsi, je veux dire, que ce n'est point par la conscience que nous avons de notre vouloir en tant qu'il est distinct de nos mouvements volontaires, par exemple, et qu'il les produit, que ces idées se sont d'abord introduites dans notre esprit, comme on l'a soutenu. L'examen de cette importante question, devenue célèbre et fort accréditée, sera l'objet du paragraphe suivant.

§. 3.

De la volonté considérée comme cause.

« Le premier sentiment de l'effort libre, dit Maine de Biran, comprend deux éléments ou deux termes indivisibles, quoique distincts l'un et l'autre dans le même fait de conscience, savoir, la détermination ou l'acte même de la volonté efficace, et la sensation musculaire qui accompagne ou suit cet acte dans un instant inappréciable de la durée.

« Si le vouloir n'accompagnait pas, ou ne précédait pas la sensation musculaire, cette sensation serait passive comme toute autre; elle n'emporterait donc avec elle aucune idée de cause, ou force productrice.

« D'un autre côté, sans la sensation *effet*, la cause ne saurait être aperçue, ou n'existerait pas comme telle pour la conscience.

« Le sentiment de l'effort fait donc tout le lien des termes de ce rapport primitif, où la *cause* et l'*effet* sont donnés distincts comme éléments nécessaires d'un seul et même fait de conscience. » (*Examen des leçons de Laromiguière*, page 145.)

M. Cousin commente ce passage ainsi qu'il suit :

« L'idée de cause ne nous est pas donnée dans l'observation des phénomènes extérieurs; elle nous est donnée dans la conscience de nos opérations et de la puissance qui les produit, savoir, la volonté. Je fais effort pour mouvoir mon bras, et je le meus. Quand on analyse attentivement ce phénomène de l'effort, voici ce qu'il nous donne : 1° la conscience d'un acte volontaire; 2° la conscience d'un mouvement produit; 3° un rapport du mouvement à l'acte. Et quel est ce rapport? Evidemment ce n'est pas un simple rapport de succession. Répétez en vous le phénomène de l'effort, et vous reconnaîtrez que vous attribuez tous, avec une conviction parfaite, la production du mouvement dont vous avez conscience à l'opération volontaire antérieure, dont vous avez conscience aussi. Pour

vous, la volonté n'est pas seulement un acte pur sans efficacité, c'est une énergie productrice; de sorte que là vous est donnée l'idée de cause. » (19^e leçon.)

Là, j'en conviens, nous est donnée l'idée de cause, comme en effet la réflexion nous le fait apercevoir. Mais il s'agit de savoir : 1^o si là nous est donnée la *première* idée de cause; et 2^o si c'est là *seulement* que l'idée de cause nous est donnée.

Maine de Biran répond affirmativement (comme je répondrai négativement) à ces deux questions. M. Cousin, à la première, répond oui, et non à la seconde. Mais, à l'égard de la première, il est, ce semble, en contradiction avec lui-même, puisque, selon lui, l'idée de cause est innée, et qu'elle se montre d'elle-même à l'esprit à l'occasion du premier phénomène venu.

En tout cas, l'analyse que contiennent les deux passages que j'ai mentionnés est incomplète, et la conclusion qu'en ont tirée ces métaphysiciens, trop précipitée. Essayons donc une analyse plus rigoureuse, et ne confondons point surtout ce qui peut être avec ce que nous pouvons connaître.

Quand je soulève mon bras lentement et avec attention, de manière que je puisse sentir qu'il me résiste par sa pesanteur; si j'analyse soigneusement ce fait, il me donne trois phénomènes et trois rapports.

Les phénomènes sont :

- 1^o Un acte de ma volonté;
- 2^o Le mouvement de mon bras;
- 3^o Une sensation musculaire.

Les rapports sont :

- 1^o Un rapport de causalité, direct ou immédiat, entre l'acte de la volonté et le mouvement du bras;
- 2^o Un rapport direct de même nature, entre le mouvement ou l'action musculaire et la sensation qu'elle produit;
- 3^o Un rapport indirect, ou éloigné, entre l'acte de la volonté et la sensation musculaire (rapport qu'on ne peut guère nommer de causalité; parce que, d'une part, je ne produis pas

immédiatement la sensation, et que, d'une autre, je n'ai pas la volonté de la produire).

Or quels sont de tous ces faits ceux que peut connaître l'homme, à une époque où l'on suppose qu'il n'a pas encore la moindre idée ni de cause ni d'effet, ni de corps extérieurs ?

M. Cousin en nomme trois, savoir, les deux premiers phénomènes et le premier rapport ; c'est-à-dire, l'acte volontaire, le mouvement du bras, et le rapport de causalité qui lie ces phénomènes l'un à l'autre.

Maine de Biran cite le premier et le troisième phénomène, ainsi que le troisième rapport ; c'est à savoir, l'acte de la volonté, la sensation musculaire, et le rapport indirect, ou médiat, qui se trouve entre eux.

Quant au deuxième rapport, au rapport direct de causalité entre le mouvement ou l'action musculaire et la sensation qui en résulte, ni l'un ni l'autre n'en font mention, mais il est peut-être sous-entendu par Maine de Biran, qui, sous le nom d'effort, comprend, à ce qu'il paraît, et la volition de l'âme, et l'action musculaire.

Enfin, tous deux concluent que la première idée de cause nous est donnée dans la conscience de notre volonté, en tant qu'elle produit, pour l'un un mouvement, pour l'autre une sensation.

Nous examinerons ces deux opinions, d'abord en ce qu'elles diffèrent, puis en ce qu'elles ont de commun. Ainsi, nous commencerons par supposer, avec les deux métaphysiciens, que l'enfant qui vient de naître, ou que l'homme, dans la circonstance où il se trouve placé par hypothèse, sait, lorsqu'il agit, qu'il *veut agir*, qu'il le sent, qu'il en a conscience. Ce premier fait, nous n'en parlerons qu'en dernier lieu.

Quel est le deuxième ? C'est le mouvement du bras.

M. Cousin n'imagine sans doute pas que l'homme, avant cette expérience, ou toute autre de la même nature, avait une idée du mouvement, et par suite, de la substance dont le mouvement est un attribut, ou de quelque chose autre que son *moi* ; et qu'il savait qu'il a lui-même un corps, qu'il a un bras,

et que ce bras peut se mouvoir ; car cela serait contre l'hypothèse, d'autant qu'il en résulterait que déjà il aurait l'idée de cause. Il faudrait donc qu'il acquit cette idée de mouvement en commençant à remuer son bras. Mais comment pourrait-il l'acquérir (surtout s'il était aveugle) ? Rien ne s'opposant efficacement au mouvement de son bras, et la sensation musculaire n'ayant rien de commun avec le mouvement, qu'elle ne peut accuser *a priori*, on ne voit pas ce qui, dans cette expérience, pourrait lui en suggérer l'idée.

Or, s'il ignore qu'il a un corps, qu'il a un bras, et que ce bras est en mouvement, il n'apercevra donc pas le rapport qui existe entre l'acte de sa volonté et ce mouvement (non plus que celui qui se trouve entre ce mouvement et la sensation musculaire). Il ne saura donc pas que son vouloir (si vouloir il y a, ce qui paraît impossible ici) est une cause dont ce mouvement est un effet (ni que la sensation qu'il éprouve est un effet qui a pour cause ce mouvement).

Que restera-t-il donc qu'il puisse connaître ? Un acte volontaire (s'il peut avoir lieu sans contradiction dans cette circonstance), une sensation, et un rapport quelconque entre ces phénomènes. Voilà précisément ce que suppose Maine de Biran.

Quant à la sensation, quelque faible qu'elle soit, on peut admettre qu'il en a conscience ; et s'il a pareillement conscience de sa volonté comme d'une chose distincte de cette sensation, ce que nous accordons pour l'instant, il peut aussi connaître le rapport qui lie ces phénomènes l'un à l'autre.

Mais d'abord ce rapport n'est qu'indirect, et n'est pas même un rapport de causalité : la volonté semble bien produire le mouvement, et le mouvement la sensation : mais, en tout cas, la volonté ne fait que *provoquer* la sensation (comme lorsqu'on s'approche volontairement du feu qui nous réchauffe), elle ne la *produit* pas, elle n'en est point la cause efficiente, du moins immédiate. Et puis, quand elle en serait la cause, et qu'il en eût conscience, nous n'en serions pas plus avancés sous d'autres rapports : car on ne voit pas comment il pourrait passer de cette idée de cause particulière, ou de cette connais-

sance, à celle de corps extérieurs, à celle de matière et de mouvement; causes véritables et directes de toutes nos sensations. Que son bras soit soulevé par une force étrangère et contre son gré, il éprouvera alors une sensation qui ne dépendra ni directement, ni indirectement de sa volonté, et il pourra conclure de là que cette sensation a pour cause une volonté qui n'est pas la sienne, qui n'est pas *lui*; mais voilà tout : il nous restera toujours à savoir comment de cette idée d'une volonté pure, dans laquelle rien d'étendu ni de matériel ne se trouve impliqué, ou d'une volonté comme inséparablement unie à la matière en tant que résistante, il sera conduit à celle de corps purement matériel et sans volonté. Il semble qu'il ne pourra jamais avoir qu'une seule idée réelle, celle de cause volontaire et libre, personnelle ou étrangère. Quoi qu'il en soit, Maine de Biran soutient que nous n'avons pas d'autre idée de cause que celle-là; d'où il suit que l'idée de toute cause est liée, dans notre esprit, à celle d'effort volontaire.

Peut-être y a-t-il dans la manière dont nous avons acquis l'idée de corps, ou de substance matérielle, quelque chose que l'on tenterait en vain d'expliquer : mais il me paraît hors de doute que cette idée, ou que l'idée de cause extérieure et non libre, précède dans notre esprit celle de cause, ou d'action volontaire; et surtout qu'elle est de beaucoup antérieure à l'idée ou à la conscience que nous avons actuellement de notre volonté, en tant qu'elle est distincte du mouvement volontaire et qu'elle le produit. Il nous reste à examiner ce dernier fait.

Plus nous devenons capables de réfléchir et de délibérer, et plus les actes, ou les déterminations de notre volonté se détachent, se séparent, s'éloignent, pour ainsi dire, et par là se distinguent de nos mouvements volontaires : en sorte que la même raison qui nous rend plus capables de remarquer cette distinction, la rend aussi plus facile à remarquer. Il n'est donc pas surprenant que l'homme, dont les organes sont entièrement développés, et qui fait un fréquent usage de ses facultés intellectuelles, aperçoive cette distinction, qui néanmoins échappe au plus grand nombre. Mais il n'est pas vraisemblable que l'enfant puisse la

remarquer, ou en avoir conscience; non-seulement parce que rien ne sépare les déterminations de sa volonté de ses mouvements volontaires, qui ne sont point réfléchis, mais spontanés, et pour ainsi dire convulsifs; mais encore, parce qu'il ne tourne point son attention sur ses propres facultés.

L'attention se trouve impliquée, dit M. Cousin, dans tout fait de conscience. Il est impossible, en effet, que l'homme ait conscience ni de lui-même, ni de quoi que ce puisse être, sans le secours de l'attention. Mais de là même je conclus qu'il ne suffit pas, pour que l'homme ait conscience de son activité, que sa volonté ou son attention (qui n'est elle-même qu'une manière de vouloir) soit excitée par quelque chose autre que lui, ni même qu'il venille, ou qu'il soit attentif de son plein gré; mais qu'il faut encore qu'il porte son attention sur cette activité elle-même, de manière qu'il puisse remarquer qu'il agit par le vouloir. Or ce n'est point par là qu'il commencera l'exercice de ses facultés.

Qu'il vienne à éprouver une sensation quelconque, qu'il soit modifié par une cause étrangère, il n'y a point de doute que, même dans ce cas, son activité, ou son attention, ne soit mise en jeu par la surprise que lui occasionnera ce premier ou ce nouveau phénomène. Mais, d'une part, il ne pourra pas en pareille circonstance, ne pas être attentif, ne pas vouloir considérer ou contempler cette modification de son être: son attention sera forcée, ne sera pas libre; il voudra d'une certaine manière, mais comme à son insu: et un pareil acte ne pourra pas faire naître en lui l'idée d'une action volontaire et libre. D'une autre part, ce ne sera pas sur sa volonté, sur son attention elle-même, mais seulement sur le changement qu'il subit, que se fixera son attention: or cela ne suffira pas pour lui faire connaître qu'il jouit d'une activité propre, qu'il peut se modifier lui-même, qu'il est un agent libre, qu'il est lui-même cause lorsqu'il est attentif ou qu'il se modifie; et s'il a (indirectement) conscience de quelqu'un de ses attributs, ce sera de sa sensibilité, ou affectibilité, et non de son activité; c'est-à-dire qu'il se sentira passif avant de se concevoir actif.

D'ailleurs, l'action de l'âme sur elle-même ne pourrait pas directement lui suggérer l'idée de cause, parce que, comme je l'ai déjà dit, cette action ne fait qu'une seule et même chose, pour nous, avec la modification qu'elle produit. Et quant à l'action de l'âme sur les organes du mouvement, c'est-à-dire sur les muscles, ce qui, avec l'action de ceux-ci, constitue l'effort; encore une fois, je ne saurais admettre, qu'avant cette action ou cet effort, l'homme ne puisse avoir aucune idée de cause, mais que du moment où il aura fait un pareil effort, il attribuera chacune de ses sensations à l'action volontaire et libre d'un agent quelconque dont il jugera à l'instar du *moi*, et qu'ainsi il a l'idée de cause libre avant toute autre, ou même qu'il n'en conçoit point d'autre.

Selon moi, il aura d'abord, par l'action des corps sur ses sens, ou pour mieux dire sur lui, l'idée de matière, et conséquemment celle de cause extérieure et nécessaire, ou fatale. Puis, immédiatement après, il pourra trouver l'idée de *cause libre* dans l'action volontaire, non de son âme sur son corps, sur ses muscles, mais de son corps, ou plutôt de son être tout entier, sur les corps étrangers qui lui résistent plus ou moins, et qui, par là même, lui donnent l'idée de matière. Mais, lorsqu'il aura acquis cette connaissance, il sera encore bien loin de faire attention et de soupçonner que ses mouvements volontaires sont eux-mêmes des effets nécessaires, et qu'il y a en lui deux êtres, deux choses quelconques, dont l'une veut, tandis que l'autre ne fait qu'obéir à la volonté de la première. Il ne pourra parvenir à cette connaissance douteuse que par induction, lorsqu'il sera déjà familiarisé avec les idées de cause et d'effet, qu'il aura appris de l'expérience qu'il n'y a point de phénomène sans cause, et qu'en général, tout phénomène suppose l'action d'une substance sur une autre. Bien qu'il soit lui-même cause en tant que son esprit agit sur son corps, et qu'il semble que la première réflexion doive suffire pour le lui apprendre, il passera peut-être les trois quarts de sa vie avant de le savoir, peut-être mourra-t-il sans l'avoir jamais observé. Toujours est-il que, s'il existe une distinction réelle entre la détermination de la vo-

lonté et le mouvement du corps qui l'accompagne , il est impossible qu'un enfant le remarque , tant que ces deux choses se trouvent confondues ; d'autant que cela supposerait le plus haut degré de discernement et de réflexion. Je nie au surplus que l'enfant qui vient de naître puisse *vouloir remuer son bras* ou agir de quelque autre manière, si l'on prend dans le sens restreint qu'on lui donne ordinairement ce mot *vouloir* , qui alors emporte avec soi les idées de conscience et d'intention.

On m'a fait à ce sujet une objection spécieuse , à laquelle je dois répondre avant d'aller plus loin.

« On admet généralement aujourd'hui, dit M. Garnier, (1) que nous puissions l'idée de cause dans la conscience de notre volonté, et qu'en conséquence toute cause nous apparait d'abord comme accompagnée d'intelligence et de liberté. L'auteur pense, au contraire, que l'idée de cause dérive d'abord pour nous de l'action des corps extérieurs sur le nôtre , de sorte que la cause nous apparaîtrait primitivement comme aveugle et nécessaire. Mais nous ferons observer cependant que l'enfant frappe le meuble contre lequel il s'est heurté, et que le chien mord la pierre qui lui est lancée; d'où il est clair que les intelligences peu avancées prétent d'abord une *intention*, c'est-à-dire de l'entendement et de la liberté à l'action des corps bruts sur eux-mêmes, et qu'elles ne débutent pas par l'idée d'une cause fatale et inintelligente. »

Cet exemple est-il bien concluant ? Il s'agirait de savoir : 1° si les brutes ont quelque idée de cause ; 2° si le chien, en mordant la pierre qu'on lui a lancée, a pour but de la punir ou de se venger du mal qu'elle lui a fait, ou si, obéissant machinalement à son instinct de mordre, il ne fait qu'exhaler sa colère contre le premier objet qu'il a sous la patte, ne pouvant atteindre la personne qui le provoque; et s'il agirait ou non de la même manière à l'égard d'un caillou qui tomberait sur lui du haut d'une montagne, sans qu'il pût soupçonner personne de

(1) Professeur de philosophie à l'Université de Paris. (Voir le *Temps*, du 30 septembre 1834.)

l'avoir jeté ; 3° si l'enfant n'a pas appris de sa nourrice à battre la méchante table ou l'insolente muraille contre laquelle il s'est heurté, ou s'il regarde en effet tel objet *immobile* qui lui résiste comme doué d'intention et animé d'un mauvais vouloir ; 4° si, parce que les intelligences peu avancées considèrent comme des êtres vivants les corps mobiles dont ils ne voient pas la force motrice, ou ne connaissent pas la propriété qui les dispense d'en avoir une, il s'ensuit que, pour elles, toute *cause* est volontaire, et que, sans ce faux préjugé, elles n'auraient aucune idée de cause extérieure ; 5° enfin, si, avant d'attribuer leurs propres facultés aux choses inanimées, elles n'avaient pas acquis déjà l'idée de cause involontaire, et si l'action du feu, par exemple, n'a pas pu leur donner cette idée, ou si elles n'ont pu l'acquérir par là, qu'à la condition de prêter au feu de l'intelligence et une bonne ou mauvaise intention, suivant la distance qui les en séparait.

Laissant à part la supposition (dont nous n'avons pas à nous occuper ici, et qui d'ailleurs est inconciliable avec ce qui précède) que l'idée de cause en général est innée ; comme il est très-certain que nous ne saurions passer naturellement de l'idée d'effort volontaire que nous puisons en nous-mêmes, à l'idée de toute autre action qui ne supposerait ni effort ni volonté, il faut absolument admettre l'une des trois hypothèses suivantes, savoir :

Où que les corps ignés, lumineux, sonores, odorants, sapides, ne sont que des instruments dont Dieu, cause intelligente et libre, se sert pour produire sur nos sens, par l'intermédiaire de nos organes, les sensations de chaleur, de lumière, de son, d'odeur et de saveur ; hypothèse dont j'ai déjà parlé, et qui est si absurde qu'elle ne mérite pas un examen plus approfondi.

Où, ce qui n'est pas moins absurde, que ces corps, comme il semble résulter des principes de Maine de Biran, agissent eux-mêmes, librement et avec effort, sur nos organes ; en sorte que l'odeur de la rose, par exemple, serait l'effet de l'action libre, ou de l'effort volontaire des émanations de cette reine des fleurs.

Ou bien enfin, que, s'il y a d'autres causes que des efforts volontaires, comme je n'en doute pas, nous devons en acquérir l'idée par d'autres moyens que par la conscience de notre volonté en tant que celle-ci produit du mouvement dans le corps, et, indirectement, une sensation musculaire. Or, en ce cas, il est impossible de démontrer que c'est l'idée de cause libre qui nous arrive la première; et cela d'ailleurs n'est plus d'aucune importance, puisque l'idée des autres causes ne dérive point de celle-là.

§ 4.

De l'origine de l'idée de cause.

I. C'est une conséquence de la doctrine de Maine de Biran, que nous ne pouvons nous représenter l'action des corps sur nos sens que comme des efforts volontaires. On dira que du moins nous commençons tous par attribuer aux corps une intention, une volonté, et que, plus éclairés, nous rectifions ensuite cette erreur. Mais je demanderai comment nous aurions pu nous tromper à cet égard, si déjà nous n'avions eu l'idée de corps, d'impénétrabilité, de résistance passive, et conséquemment de cause extérieure non volontaire? car, quoiqu'il n'y ait point d'effort sans matière, l'effort lui-même ne nous donne *a priori* aucune idée de matière, mais seulement l'idée d'un acte de la volonté, et celle d'une sensation qui suit ou accompagne cet acte : encore est-il douteux que nous ayons d'abord conscience de celui-ci. Quelques-uns, à qui j'ai déjà répondu, soutiendront qu'en tout cas il n'y a pas d'autres causes que des causes libres ou volontaires : mais il ne s'agit pas ici de savoir si l'action des corps sur nos sens est une véritable cause, si cette action est bien réelle ou si le corps qui paraît agir n'est que l'instrument d'une cause : je cherche comment nous avons acquis l'idée de cette action, réelle ou imaginaire, de cette cause efficiente, ou de ce qu'à tort ou à raison nous appelons ainsi.

L'idée de cause peut naître dès que l'esprit est en relation avec la matière, ou qu'il y a action réciproque entre l'un et l'autre. Mais je n'accorde pas que nous ayons conscience de l'action de notre volonté sur les parties de notre corps, ni même de celle de notre corps sur les corps étrangers, avant d'avoir conscience de l'action de ceux-ci sur nous-mêmes.

« Je fais effort pour mouvoir mon bras, et je le meus. »

Au lieu de cet énoncé, nous dirions mieux, je crois : *je veux mouvoir mon bras et je le meus* ; car l'effort volontaire comprend tout à la fois la volition de l'âme et le mouvement du corps, outre qu'il suppose une résistance quelconque. Mais passons là-dessus.

Remarquez qu'il n'y a point d'effort senti, lorsque nos mouvements sont brusques et irréfléchis ; d'abord, parce que, dans ce cas, l'attention n'est pas appelée pour constater le fait, et en second lieu, parce que dans ces sortes de mouvements, la puissance, comme disent les mécaniciens, n'égale pas seulement, mais surpasse la résistance, qui, par là, devient insensible, ou du moins ne peut être sentie comme telle. Ainsi, il ne suffit pas à un enfant de remuer le bras pour avoir le sentiment de l'effort.

Ce sera tout autre chose si ses membres sont retenus par des liens, ou s'il agit sur un corps étranger qui s'oppose efficacement au mouvement de son corps ou de son bras. Par cette résistance, il aura bientôt, sinon à l'instant même, le sentiment, ou la conscience de l'effort ; elle lui apprendra qu'il y a en lui tendance au mouvement, qu'il *veut*, et qu'il est matériel, mais toutefois d'une manière extrêmement vague, et sans lui faire connaître la différence qui existe entre sa volonté et sa matérialité, qui se manifestent ensemble, et ne se sont point encore manifestées l'une sans l'autre, du moins de façon à ce qu'il ait pu le remarquer.

Ce sentiment de l'effort lui donnera-t-il immédiatement l'idée de cause ? Il semble que non, puisque dans le cas dont il s'agit il ne produit rien par cet effort, et que sa volonté

n'est point efficace, du moins en tant qu'elle ne fait qu'une seule chose, et elle n'en fait qu'une pour lui, avec l'action corporelle. Il éprouve, à la vérité, une sensation musculaire, une sensation désagréable : mais a-t-il voulu la produire, a-t-il fait effort pour la provoquer, et, s'il la subit contre son gré, peut-on supposer qu'il l'attribue à sa volonté comme à sa cause ? N'est-il pas plus vraisemblable, pour ne pas dire évident, qu'il la rapportera au corps qui lui résiste, et que c'est par là qu'il acquerra l'idée de matière ?

Mais qu'est-ce que *lui*, non en tant qu'il sent, mais en tant qu'il veut, ou qu'il fait effort pour se mouvoir ? C'est quelque chose qui a une tendance au mouvement, qui conséquemment est matériel : et qu'est-ce que la matière ? C'est quelque chose qui résiste à sa volonté, ou à ses mouvements volontaires, ou à son être mu ou tendant à se mouvoir, volontairement, ou de lui-même ; car ces choses sont pour lui tellement confondues, qu'il est impossible qu'il les distingue.

Il est donc également impossible qu'il ait connaissance de lui-même, comme être voulant ou tendant à se mouvoir, sans avoir d'abord ou en même temps l'idée d'un être qui n'est pas lui, et qui agit sur lui, qui le modifie par cette action, qui le fait sentir. Or, dans cette action lui est évidemment donnée l'idée de cause.

Cette action, ou cette résistance des corps, il ne l'éprouvera sans doute, il ne la sentira, ou n'en sentira l'effet, qu'autant qu'il fera effort pour la vaincre ; mais cet effort ne sera lui-même senti que par cette résistance, qu'il sentira d'abord, et qui lui apprendra qu'il veut et qu'il agit. Il ne faudrait donc pas conclure, de ce que la résistance des corps n'est sentie qu'à cette condition que nous faisons effort pour les remuer, que l'idée d'effort volontaire précède dans notre esprit l'idée de matière ; ni que la première idée de cause nous est donnée dans le sentiment de cet effort.

Il ne faut pas croire non plus que l'effort consiste dans un acte de la volonté en tant qu'il produit le mouvement, et qu'il puisse y avoir un effort, dans le sens propre du mot, sans

résistance proprement dite. L'effort suppose toujours une résistance réciproque entre deux substances; or cette réciprocité ne peut pas exister entre l'esprit et la matière, et comme sans matière il n'y a point de résistance, l'effort est donc une action réciproque entre deux substances matérielles.

Point d'effort, il est vrai, sans résistance continue; conséquemment point d'effort sans tendance au mouvement, sans une vitesse virtuelle qui ne peut pas devenir effective ou s'effectuer d'une manière complète. Mais cette tendance au mouvement n'est elle-même, en quelque sorte, qu'une suite non interrompue d'impulsions instantanées, que la matière peut recevoir immédiatement de la matière comme de l'esprit; et quoique cette vitesse virtuelle, tout homme, tout animal ait le pouvoir de l'imprimer à la matière, ce qui fait la part de l'âme dans les actions volontaires, l'effort lui-même est évidemment une action prolongée de la matière sur la matière. Cet effort pourrait se manifester sans que la volonté y prit part, comme il arrive, en nous, dans certaines contractions spasmodiques, et, hors de nous, dans l'action d'un ressort tendu. Mais il ne peut point y avoir d'effort là où il n'y a point de matière, ni même là où il n'y a qu'une substance ou partie matérielle : ainsi, il n'y a point d'effort dans l'action, quelle qu'elle soit, de l'âme sur le corps; il ne peut y en avoir que dans l'action de celui-ci sur d'autres corps, ou dans celle des parties de chacun d'eux les unes sur les autres.

Si donc l'effort, pour autant qu'il nous appartient, a sa cause, ou une partie de sa cause efficiente dans l'âme, dans la volonté, il a du moins sa cause conditionnelle dans la matière : et si l'effort lui-même a sa cause efficiente dans l'âme et sa cause conditionnelle hors de l'âme, en tout cas, l'idée de cet effort, au contraire, n'a dans l'âme, comme toute autre idée, que sa cause conditionnelle, et a sa cause efficiente hors de l'âme, à savoir, dans la résistance des choses matérielles; d'où je conclus, en premier lieu, que ni l'idée d'effort volontaire, ni par suite celle de cause libre et immatérielle, ne sauraient être innées.

D'ailleurs, si le sentiment de l'effort peut nous donner l'idée de cause en général ; que ce moyen soit le premier ou le dernier, qu'il existe seul ou qu'il y en ait d'autres, peu importe, l'idée de cause n'est point innée : car, dès que nous avons un moyen naturel d'acquérir une idée, il serait aussi absurde que superflu d'avoir recours à un miracle pour expliquer comment elle s'est introduite dans notre esprit.

Il n'est pas moins certain, quoique la volonté pure, ou l'acte pur de la volonté, soit cause, en ce qu'elle produit du mouvement dans le corps, que l'idée, ou la conscience de cette cause libre en tant que nous l'affranchissons de toute matérialité, ne précède point dans notre esprit l'idée de notre volonté en tant qu'elle ne fait qu'un pour nous avec nos actions corporelles, ne précède point l'idée de l'action volontaire de notre corps sur des corps étrangers.

Reste à savoir si cette dernière idée n'est pas elle-même postérieure, comme je crois qu'elle l'est, à celle de l'action des corps étrangers sur le nôtre, ou, pour mieux dire, sur nous.

A cet égard il suffira de rappeler : 1° que nos efforts, nos mouvements ne sont pas libres d'abord, qu'ils ne sont que spontanés ou convulsifs ; 2° que l'enfant nouveau-né ne produit réellement aucun effet hors de lui, hors de son être considéré dans son entier, aucun du moins qu'il puisse apercevoir, tandis qu'il devra se trouver et se sentir lui-même modifié par l'action des objets extérieurs ; et 3° que s'il a conscience de ses efforts, ce sentiment sera très-faible et presque nul, par cela même qu'ils ne seront point réfléchis, et que toute son attention se portera malgré lui sur celles de ses modifications qui ne dépendront pas de lui.

D'où il suit que le premier effet qu'il remarquera, qu'il connaîtra comme tel, sera une modification de lui-même indépendante de sa volonté, et que la première cause dont il aura idée sera l'action mécanique d'un corps étranger sur lui, sur son propre corps.

Il aura donc avant tout l'idée de matière : et remarquez

bien que cette idée quelque vague qu'elle puisse être dans un enfant, ne différera point, au fond, de celle qu'en ont tous les hommes, même les plus grands philosophes, pour qui la matière, dépouillée de ses accidents, n'est et ne sera jamais que quelque chose qui leur résiste.

Par cette résistance efficace que les corps opposeront à ses mouvements, à ses efforts, il apprendra qu'il était en mouvement et qu'il tend actuellement à se mouvoir; et dès qu'il aura l'idée de mouvement, il aura l'idée d'étendue, qui en est inséparable.

Ses premières idées seront donc celles de mouvement, d'étendue, de résistance, ou de matière, d'action mécanique et, si je puis dire, de cause *passive*, non volontaire : ces idées, d'abord très-obscuras, très-confuses, à peine ébauchées, se distingueront, s'éclairciront de plus en plus, autant qu'elles en sont susceptibles, par l'observation comparée des phénomènes, qui se présenteront en foule devant ses yeux ou à son esprit, et s'expliqueront, en quelque sorte, les uns par les autres.

Il ne tardera pas non plus à comprendre qu'il a le pouvoir de remuer les corps étrangers, qu'il est lui-même cause, mais que ces corps sont inertes ou passifs, tandis qu'il est actif, puisqu'il peut se mouvoir de lui-même : que néanmoins, malgré cette différence, il n'agit pas autrement sur eux qu'ils n'agissent sur lui; qu'ils peuvent, s'ils sont en mouvement, le renverser, et s'ils sont immobiles, l'arrêter dans son mouvement : il remarquera aussi, ou sans le remarquer peut-être, il s'accoutumera à ce fait singulier qu'un corps brut, malgré sa passivité, une fois mis en mouvement, continue de se mouvoir, quoiqu'il ne soit plus poussé par aucun autre : d'après ces données, il comprendra, ou croira comprendre comment les corps extérieurs peuvent agir les uns sur les autres, quoique ni les uns ni les autres ne soient doués d'une activité propre : il remarquera enfin que ces corps, même lorsqu'il semble que rien ne s'oppose à leur mouvement, s'arrêtent presque toujours au bout de quelques instants; et ce fait, mal compris, mal apprécié, donnera naissance à plusieurs erreurs, dont la plus grossière, mais aussi

la moins générale et la moins enracinée, parce qu'il ne faut qu'un trait de lumière et la plus légère réflexion pour la faire évanouir, consiste à regarder comme des êtres doués, ainsi que nous, de la faculté de se mouvoir par eux-mêmes, certains corps, tels que les nuages, par exemple, ou les courants d'eau, qui se meuvent d'une manière continue, en divers sens, avec des vitesses variables, sans qu'il y ait autour d'eux aucune cause sensible de ces mouvements.

II. Il résulte de ce qui précède, que la première idée de cause nous est bien réellement donnée par l'observation des choses extérieures, du moins en tant qu'elles agissent directement sur nos sens.

Je dois cependant faire observer que nous ne pourrions pas immédiatement et sans comparer les phénomènes entre eux, trouver la première idée de cause dans l'action d'un corps extérieur, je ne dis pas seulement sur un autre corps étranger, car cela est de soi-même évident, mais encore sur aucun de nos sens autre que le toucher, comme je vais tâcher de le faire comprendre.

J'éprouve, par supposition, la sensation d'odeur de rose. Si je n'avais pas appris d'ailleurs qu'il existe des corps, qu'il existe quelque chose hors de moi, et si, en conséquence, il m'était impossible de juger par analogie ou par induction que la cause de cette sensation est une propriété de quelque substance matérielle, ou plutôt une action que celle-ci exerce sur moi en vertu de cette propriété; il est indubitable que cette sensation et sa cause productrice ne seraient pour moi qu'une seule et même chose, et que cette chose serait tout entière en moi. Donc la sensation-odeur ne me donnera, par elle-même, ni les idées d'effet et de cause, ni celles de corps et d'extériorité.

Si c'est un objet visible qui m'affecte, les choses ne se passeront pas tout à fait de la même manière. Pourvu que cet objet, par une clarté trop vive, ne me blesse pas la vue, qu'il ne me touche pas, pour ainsi dire, je ne croirai pas éprouver une sensation; cette sensation, que je ne considérerai point comme

telle , je la rapporterai à sa cause efficiente , au corps qui la produit ; c'est ce que je sais par expérience , bien que je n'en connaisse pas la raison ; et en tout cas , *pourvu qu'elle soit limitée* , je verrai , je rapporterai cette cause hors de moi : ce qui peut-être est en partie fondé sur quelque principe métaphysique qui nous est inconnu , mais très-probablement , en plus grande partie , sur la théorie de la lumière , sur celle de la vision , et sur le mécanisme admirable de l'œil. Quoi qu'il en soit , cette sensation et sa cause productrice seront donc encore ici confondues , elles ne formeront toujours pour moi qu'une seule et même chose ; mais cette chose , au lieu d'être tout entière en moi , sera tout entière hors de moi : ainsi , elle me donnera bien l'idée de quelque chose qui n'est pas moi , mais elle ne me donnera pas encore l'idée de cause.

Qu'arriverait-il si le corps visible était lui-même le corps odorant ? Rapporterions-nous la sensation-odeur à ce corps extérieur comme à sa cause ? Nullement. Mais si cette sensation disparaissait avec le corps visible , pour reparaitre ensuite avec lui , et si cela arrivait un grand nombre de fois , sans que le contraire fût jamais arrivé , il est certain du moins , qu'en apercevant l'une de ces choses , soit le corps , soit la sensation , nous croirions à l'existence de l'autre et à son apparition prochaine , et que l'idée de l'une serait invinciblement liée à celle de l'autre.

Supposé cependant que nous soyons trompés dans notre attente , et que , pour la première fois , nous éprouvions la sensation-odeur sans voir la chose visible , ou lumineuse , comme cela pourra arriver si le corps lumineux et le corps odorant ne sont pas le même corps , et que le corps lumineux soit inodore et le corps odorant invisible pour nous. L'idée de cette sensation-odeur se liera-t-elle , alors , à l'idée de quelque autre corps ? Non , sans doute , d'autant plus que nous n'en connaissons point d'autre , et que celui qui nous est connu ne suffit pas pour nous donner l'idée d'un corps en général ; et , dans ce cas , après avoir éprouvé une grande surprise de ce changement inattendu , nous cesserons désormais de lier entre elles les idées que jusque-là nous avions crues inséparables.

Mais lorsque nous aurons appris de l'expérience qu'il y a d'autres sensations que la sensation-odeur, telles, par exemple, que la sensation-chaleur et la sensation contraire ; qu'il existe d'autres corps extérieurs que celui que nous avons vu d'abord ; qu'ils sont plus ou moins lumineux , et par là plus ou moins visibles ; qu'ils cessent même d'être visibles pour nous dans certaines circonstances, comme lorsqu'ils sont trop petits ou trop éloignés ; et qu'en général une sensation suppose constamment la présence ou l'existence d'un objet extérieur : alors l'idée d'une sensation quelconque rappellera toujours l'idée de quelque autre chose , et toujours, en éprouvant cette sensation, nous croirons, nous serons persuadés, qu'il existe en effet, hors de nous, quelque objet visible ou invisible, sans lequel la sensation même qui nous affecte n'existerait point et ne saurait exister.

Je dis *exister* ; car, sans doute, nous remarquerons facilement qu'une sensation n'est point une chose qui préexistait et qui peut être absente ou disparaître, sans cesser d'être, mais une chose qui n'existait point, qui naît, puis qui cesse d'exister, pour renaître encore : ce qui nous donnera l'idée de production, ou de *création* (mot dont on a singulièrement abusé), laquelle nous conduira à celle de cause productrice, ou créatrice ; car, voyant qu'une sensation, ou tout autre phénomène, ne peut naître ou se manifester qu'à cette condition qu'une autre chose existe déjà, nous ne pourrions pas ne pas regarder comme un attribut de cette chose, non la sensation elle-même, mais sa production. De là l'idée du rapport de dépendance qui lie l'effet à sa cause ; idée du reste assez confuse, comme chacun pourra s'en convaincre, en cherchant à se rendre compte de la manière dont il conçoit cette dépendance.

La constante reproduction des mêmes phénomènes, internes ou même externes, à l'aspect des mêmes agents, suffirait donc, ce semble, pour nous suggérer l'idée de cause, telle qu'il nous est donné de la concevoir. Cette expérience est nécessaire, en tout cas, pour rendre plus claire et plus distincte cette idée, ou mieux, pour nous familiariser avec elle ; et elle

seule peut faire assigner à chaque phénomène sa véritable cause.

Toujours est-il, néanmoins, que c'est bien réellement dans l'action des corps, non en tant qu'ils produisent, même sur le toucher, des sensations proprement dites, mais en tant qu'ils *résistent* à nos mouvements, à nos efforts, que nous puisons, avec l'idée de matière, la *première* idée de cause.

III. Ainsi l'observation des choses extérieures, considérées sous leur rapport de dépendance ou de causalité, suffit pour nous donner l'idée de cause en général. Nous avons vu comment cette idée s'introduit progressivement dans l'esprit ; comment, plus ou moins obscure et confuse d'abord, elle devient de plus en plus claire et distincte : mais nous pouvons nous résumer en disant, que le rapport de causalité qui se trouve entre ces choses, est la *cause* efficiente de cette *idée* de cause.

Si l'on me fait observer que l'expérience des choses sensibles ne peut pas me donner une idée de cette nature, qui est purement intellectuelle, et que cette idée suppose dans l'âme un principe, une propriété toute différente de la sensibilité physique, je répondrai que cela est vrai en un sens, mais qu'il n'est pas nécessaire, pour rendre raison de cette idée en particulier, d'admettre une propriété spéciale, qui ne donnerait pas d'autre idée que celle-là, ni de supposer qu'elle se trouve naturellement toute faite dans l'intelligence : d'autant que cela ne servirait de rien ; car, quand je saurais *à priori* que tout phénomène a une cause, je n'en serais pas moins obligé d'avoir recours à l'expérience sensible, 1° pour connaître la cause de chaque phénomène, et 2° pour savoir si, lorsque deux phénomènes coexistent ou se succèdent immédiatement, l'un des deux est ou n'est pas la cause efficiente de l'autre.

L'idée de causalité, comme toute autre idée de rapport (même comme toute idée directe, quelque simple qu'elle puisse être), implique certainement quelque propriété ou faculté intellectuelle, en vertu de laquelle l'âme *conçoit* ce rapport de cau-

salité, après avoir *perçu* simplement les termes de ce rapport, c'est-à-dire les faits extérieurs en eux-mêmes : car, j'en conviens, autre chose est de *percevoir* un phénomène comme tel, autre chose est de le *concevoir* ou comme effet ou comme cause, je veux dire, ou comme dépendant d'une cause, ou comme produisant un effet. Mais il n'en est pas moins vrai que la cause efficiente de ces idées, ou de ces perceptions et conceptions, existe hors de nous, dans les objets ou les phénomènes extérieurs et les rapports qu'ils ont entre eux ; et qu'elle consiste dans l'action, directe ou indirecte, de toutes ces choses sur nos organes, sur nos sens, sur notre intelligence.

Quand on dit qu'une idée s'introduit dans l'esprit par la sensation, ou par la voie des sens, on suppose, quoiqu'on ne l'énonce pas d'une manière explicite et formelle, qu'il existe dans l'âme certaines propriétés, autres que la sensibilité physique, en vertu desquelles elle perçoit cette idée, ce qui est sous-entendu ; d'autant plus que l'esprit ne fait qu'une seule et même chose avec les propriétés qui le constituent.

Il est certain, d'ailleurs, que la sensibilité ne donne que des sensations, et qu'elle ne peut donner, seule, aucune idée, pas même celle d'un objet matériel. Mais comme une telle idée a sa cause efficiente dans l'impression de l'objet sur les sens, et, par eux, sur l'intelligence, il s'ensuit que cette idée a indirectement, ou originairement, sa cause efficiente hors de l'âme, et que par conséquent il est impossible qu'elle soit innée, bien qu'elle implique une propriété innée, qui en est la cause *conditionnelle*.

En est-il autrement d'une idée de rapport ? Comment, par exemple, ai-je l'idée de parallélisme ? Si je trace deux lignes parallèles sur le papier, mes sens ne me donneront que leur image ; ils ne me donneront, ni l'idée de ces lignes elles-mêmes, idée qui pourra se reproduire en leur absence ou lorsque j'aurai les yeux fermés, ni, à plus forte raison, celle de leur parallélisme, qui n'est point un objet matériel capable d'agir sur mes sens. Mais comme ce parallélisme, qui n'est qu'un rapport de situation, existe pourtant hors de moi, puis-

qu'il suppose nécessairement la coexistence de ces lignes, et que même il serait détruit si la situation de l'une d'elles changeait, il s'ensuit que l'idée de ce rapport a sa cause efficiente hors de moi, et que je ne puis l'acquérir que par l'intermédiaire des sens. Ce rapport de situation, ou ce parallélisme, agit, en quelque sorte, sur mon esprit, comme les termes de ce rapport, ou tous autres objets matériels, agissent sur mes sens : mais cette action n'est pas immédiate, elle ne peut avoir lieu que par le ministère des sens, et sans eux je n'aurais point connaissance de ce rapport, je n'en aurais point l'idée. Cette idée de rapport suppose bien, encore une fois, quelque propriété dans l'âme, telle que l'entendement, ou la conception, ou le jugement; suppose bien une propriété quelconque différente de la sensibilité physique : mais cette propriété passive n'en est pas la cause efficiente, ou productrice (pas plus que la sensibilité n'est cause efficiente de la sensation), elle n'en est que la cause conditionnelle; et surtout elle ne constitue pas cette idée elle-même, qui n'est autre qu'une manifestation actuelle et transitoire de cette propriété, sous l'influence d'une cause productrice.

CHAPITRE IV.

Des causes finales en général.

§ 1.

Leur définition. — Ce qui les distingue et des causes efficiences, et du hasard.

I. Toute action volontaire, lorsqu'elle est réfléchie, est accompagnée ou plus souvent précédée d'une vue, d'une intention de l'esprit, lequel, en agissant, se propose toujours une fin, un but, prochain ou éloigné, direct ou indirect. En effectuant un mouvement quelconque, par exemple en quittant mon fauteuil pour me promener, soit dans mon appartement, soit au dehors, je puis n'avoir que le but immédiat de satisfaire le désir, le besoin même que j'éprouve de faire quelque mouvement. Mais je puis aussi ou sortir actuellement de chez moi, ou former le projet d'en sortir, que j'accomplisse ou non ce dessein, pour exécuter successivement diverses actions dépendantes les unes des autres, afin d'atteindre certain but plus éloigné, comme de déjouer les manœuvres d'un intrigant et de sauver l'innocence en péril, objet principal et fin dernière de ma pensée.

Lorsque le but que l'esprit se propose en agissant sur le corps est immédiat, le mouvement corporel accompagne ou suit immédiatement, pour l'ordinaire, l'idée qui le représente; c'est-à-dire, qu'à l'instant même où l'esprit se trouve affecté par l'idée d'un tel mouvement, celui-ci se manifeste; et dans ce cas, le mouvement du corps, l'acte de la volonté qui le produit, et l'idée, ou, comme disent quelques-uns, la *perception* de l'entendement, qui détermine la volonté, ne semblent former qu'une seule et même chose.

Mais ces trois faits deviennent très-distincts , lorsque le but final est indirect et plus ou moins éloigné du premier mouvement , comme dans l'exemple précité , et surtout lorsque la volonté est sollicitée par plusieurs vues ou perceptions de l'esprit qui sont en opposition les unes avec les autres , ou ne concourent pas au même but.

Or, en tant que ces vues de l'esprit, ou ces perceptions de l'entendement déterminent les actes de la volonté , on peut les considérer comme des causes, dont ces actes, ou ces phénomènes dépendent , si l'on peut dire qu'ils dépendent de quelque chose. Mais comme ces perceptions ne produisent ou n'amènent pourtant pas toujours et nécessairement de tels phénomènes, qu'elles ne sont pas des forces qui poussent invinciblement la volonté à agir de telle ou telle manière (peut-être parce qu'elle est sollicitée en sens contraire par des motifs inaperçus, ce que d'ailleurs on n'admet pas généralement) , elles ne sont point considérées comme des causes proprement dites , des causes efficientes, ou productrices, lesquelles ne demeurent jamais sans effet (quoique, à dire vrai, ces effets soient souvent eux-mêmes neutralisés par des effets contraires).

On leur a donné le nom de *causes finales*, et ce nom leur convient parfaitement : mais il est nécessaire d'en bien déterminer le sens et la valeur.

Une cause finale suppose toujours une intelligence qui conçoit , qui *propose* , et une volonté qui *exécute* , à titre de cause efficiente première et libre , par l'intermédiaire des causes secondes et nécessaires. En la considérant ainsi en elle-même, on pourrait dire qu'elle est une vue de l'esprit, qui détermine la volonté, ou d'après laquelle la volonté se détermine à s'y conformer ; que c'est une intelligence considérée dans la fin, dans le but qu'elle se propose ; que c'est la volonté même, si l'on veut , en tant qu'elle agit pour telle ou telle fin , en sorte qu'il faudrait ici se représenter la volonté (en acte) comme efficiente par elle-même et comme finale par délégation. Je ne donne ces définitions diverses , peut-être inutiles d'ailleurs , supposé

qu'elles soient exactes , que pour faire bien comprendre quelle est la part de l'intelligence, quelle est celle de la volonté, dans les choses auxquelles nous attribuons une cause finale.

Relativement à son objet, ou dans son sens propre, celle-ci est la fin, c'est le but même que l'intelligence s'est proposé d'atteindre dans l'accomplissement d'un fait; c'est la destination d'une chose en tant qu'elle lui a été donnée avec intention et qu'elle a préexisté en idée dans l'entendement de celui dont elle l'a reçue.

Le hasard, au contraire, ne suppose ni intelligence, ni volonté, d'autant qu'il n'est rien de réel. Ce qui arrive par hasard n'en a pas moins une cause *efficiente*; mais cette cause n'est point alors dirigée avec *intention* vers le but qu'elle atteint, ou l'effet qu'elle produit, le résultat qu'elle amène.

J'éclaircirai ceci par un exemple.

En voyageant à travers les montagnes, vous apercevez une grotte, une excavation quelconque. La première chose qui vous frappe est l'entrée même de cette grotte : elle est si régulière, et si bien proportionnée à la grandeur de l'homme, que vous êtes au moins tenté de croire qu'elle a été faite par lui et pour lui; qu'elle a été destinée à servir de porte à quelque retraite, ou demeure solitaire; qu'elle a, par conséquent, une cause finale; qu'elle suppose un être intelligent qui l'a faite ou fait faire avec intention, et pour une certaine fin. En pénétrant plus avant, vous remarquez d'abord que cette excavation est principalement éclairée par deux ouvertures circulaires de même diamètre pratiquées à égale distance et un peu au-dessus de la porte, et vous commencez à ne plus douter qu'il n'y ait là autre chose qu'un simple jeu du hasard. Vous voyez dans ce lieu souterrain une table en pierre, un banc taillé dans le roc, une cheminée, ou quelque chose qui en a l'apparence, un autel surmonté d'une croix; et tous ces objets réunis dans un même lieu, indépendamment de la destination particulière de chacun d'eux, semblent, par leur accord, avoir une destination, une fin commune, qui est la convenance ou le bien-être d'un même individu : c'est de là surtout que vous concluez

que tout cela n'est point un effet du hasard, c'est-à-dire d'un concours de *causes* aveugles, ou de circonstances fortuites, mais l'ouvrage d'un être intelligent.

Une cause finale ne produit jamais, cependant, d'autres effets directs, si l'on peut dire qu'elle produise quelque chose, que des actes intellectuels et volontaires : tout effet ultérieur qui en dérive doit avoir, indépendamment de cette cause finale, une cause efficiente, une cause proprement dite; car, à l'exception *peut-être* des actes de la volonté, il n'y a point de phénomène sans cause efficiente, ou productrice.

Quant à certains faits qui semblent avoir une cause finale et qui néanmoins n'en ont pas, c'est-à-dire qui n'ont point préexisté en idée dans quelque intelligence qui aurait eu l'intention de les produire, on dit qu'ils sont dus au hasard; ce qui, je le répète, ne les empêche pas d'avoir comme les autres une cause efficiente. Le hasard n'étant rien, qu'une cause finale apparente, ou plutôt l'absence de toute cause finale, il est évident qu'il ne produit rien et ne peut pas s'opposer à l'action des autres causes.

Imaginons qu'un chasseur, un homme armé d'un fusil, apercevant un lièvre courir dans la campagne, le couche en joue et le tue. Supposons qu'en même temps le plomb meurtrier atteigne un serpent caché sous l'herbe. Il est évident que la mort du lièvre et celle du reptile auront la même cause efficiente. Mais l'une aura de plus une cause finale, puisqu'il y avait intention de la produire, tandis que l'autre n'en aura pas, et sera par conséquent l'effet du hasard, c'est-à-dire un effet non prémédité, ne dépendant que d'une cause aveugle.

Il n'importe guère d'ailleurs que les choses qui arrivent par hasard soient ou ne soient pas des phénomènes proprement dits : car ce n'est point comme tels qu'on les considère, quand on dit, et quoiqu'on dise, qu'elles sont des *effets* du hasard. Il en est de même de celles qui ont une cause finale, et qui sont plus souvent des résultats, ou des rapports entre diverses manières d'être, que de simples phénomènes dépendant directement de causes productrices.

J'aperçois sur le tapis d'un billard que des joueurs viennent de quitter, trois billes dans une position telle que, sans se toucher, elles forment un triangle équilatéral dont elles occupent les sommets. Je ne cherche point ici la cause efficiente qui a pu amener chaque bille à la place où elle se trouve ; je ne considère que le rapport de situation qu'elles ont entre elles. Or ce rapport peut avoir préexisté en idée dans l'intelligence de l'un des joueurs ou de toute autre personne, ou même de plusieurs personnes qui se seraient entendues pour le produire : ou bien il pourra n'être que le résultat non prémédité, non calculé, de la force et de la direction que chaque bille aura reçue par la main d'un joueur, qui l'aura poussée sans intention, ou dans tout autre intention que celle de produire le résultat dont il s'agit, ou le rapport de situation que ces billes ont entre elles. Dans le premier cas, ce résultat, ce rapport aura une cause finale ; dans le second, il sera l'effet du hasard.

II. Maintenant, y a-t-il un moyen certain de reconnaître si un événement, un rapport, un résultat, a une cause finale, une cause intelligente, ou s'il n'est dû qu'à un concours fortuit de circonstances diverses ou de causes naturelles ? Il n'y en a pas d'autres, ce me semble, que le calcul des probabilités ; et nous ne pouvons dire avec certitude qu'une chose est produite avec intention, que lorsqu'il paraît y avoir l'infini à parier contre un qu'il en est ainsi. Dans les autres cas, nous ne pouvons que conjecturer et douter.

Figurez-vous que, vous trouvant dans quelque endroit écarté, vous remarquiez sur la terre un grand nombre de petites pierres ou de cailloux arrangés de telle façon qu'il en résulte les quatre lettres suivantes, et que ces lettres soient elles-mêmes disposées de manière qu'elles forment ce mot *Dieu* : ne vous paraîtra-t-il point fort probable que la disposition ou l'arrangement de ces pierres a une cause intentionnelle, et que ce résultat n'est pas un jeu du hasard ?

Que serait-ce donc si, au lieu d'un mot, il y en avait plusieurs, et que ces mots, par leur arrangement, eussent un

sens quelconque, comme ceux-ci, par exemple : *Que Dieu soit loué!*

Encore ne pourrait-on voir dans cet arrangement de mots, de lettres et de cailloux, qu'une cause finale directe et prochaine : car il n'y aurait aucune raison de croire que celui qui l'a fait s'est proposé un but ultérieur, une autre fin que le plaisir même de disposer ainsi les petits cailloux dont cette phrase et ces lettres sont formées.

Mais je suppose enfin, qu'au lieu de cette phrase, il s'en trouve une, par exemple, qui fasse connaître le lieu où s'est réfugié un assassin poursuivi par des gendarmes, et que ceux-ci, d'après cette indication, s'étant rendus dans ce lieu, y découvrent effectivement le meurtrier qu'ils recherchent. Je demande s'ils ra possible d'attribuer au hasard le rapport qui existe entre le fait qu'énonce et indique cette phrase, d'une part, et, de l'autre, la disposition des mots qui forment cette phrase, celle des lettres dont chaque mot se compose, et l'arrangement des cailloux qui composent ces mêmes lettres?

Nous avons donc, en certains cas, une entière et parfaite certitude, sans qu'il nous soit même possible de douter le moins du monde, que les résultats que nous apercevons dépendent de causes intelligentes ; et, en général, nous en sommes d'autant plus convaincus, que le but final est plus éloigné du fait primitif, et que, par conséquent, l'idée de ce but, ou la cause finale, est plus indirecte, et par là plus distincte de ce même fait.

Il y a aussi des résultats, ou des choses dans lesquelles on remarque de l'ordre et de la régularité, qui, sans dépendre uniquement du hasard, quoique diverses circonstances fortuites aient pu jusqu'à certain point concourir à leur production, n'ont pourtant aucune cause finale, du moins apparente, mais dépendent, uniquement ou principalement, de la nature même des choses, ou des propriétés de la matière ; en sorte que celle-ci, abandonnée à ses propres forces, semble les produire immédiatement : telles sont, par exemple, les formes régulières des cristaux.

Il existe beaucoup d'autres corps réguliers, qui par les rapports harmonieux de leurs parties produisent en nous le sentiment du beau, et dont la forme pourrait être attribuée ou à la nature, ou à l'art. Alors, pour que je sois certain qu'elle leur a été donnée par l'art, je veux dire par un artiste, par un être intelligent, tel que Dieu, tel que l'homme (supposé que je l'ignore), il faut que j'y reconnaisse évidemment un autre but que la régularité ou l'existence même de cette forme. Ainsi, ce qu'on appelle la beauté de l'univers, ne démontre pas directement qu'il soit lui-même une œuvre de l'art, qu'il ait une cause finale; parce que rien ne prouve invinciblement qu'il n'ait pas toujours existé, et que sa beauté ou son harmonie ne soient pas des résultats nécessaires de ses lois.

Parmi les choses qui ont *évidemment* une cause finale, soit prochaine et immédiate, soit indirecte et plus ou moins éloignée, il en est sans doute un grand nombre qui ne sont point dues à l'intelligence de l'homme, non plus qu'à celle d'aucun être vivant qui nous soit connu; ou, réciproquement, parmi les choses dont l'homme n'est point l'inventeur ou l'auteur, il en est tout au moins quelques-unes qui impliquent visiblement une cause intentionnelle. Or c'est en établissant la vérité de cette proposition, qu'on peut démontrer l'existence de Dieu, laquelle n'est en effet qu'une seule et même chose avec celle des causes finales étrangères à l'intelligence humaine.

§ 2.

Ce n'est point DIRECTEMENT dans le système du monde qu'il faut chercher la preuve de l'existence de Dieu, ou des causes finales.

I. Quels sont donc les résultats et les faits naturels auxquels nous devons attribuer une cause finale, et qui nous révèlent par là l'existence de Dieu ?

Peut-on voir un pareil résultat dans le système du monde, c'est-à-dire dans celui des corps célestes, et plus particulièrement dans notre système solaire ? La marche constante des

astres, l'ordre qui règne dans l'univers, comme on dit ordinairement, les lois qui le régissent et d'autres faits de la même nature, démontrent-ils par eux-mêmes la réalité d'une cause intelligente?

Une première question m'embarrasse; c'est de savoir ce que l'on entend par l'ordre qui règne dans l'univers.

Considéré en grand, ou dans son ensemble, le monde est une machine aussi simple qu'elle est immense, puisqu'elle ne se compose que de masses isolées, qui ne font que tourner les unes autour des autres. Or je ferai d'abord remarquer que ces masses, qui sont ce qu'on appelle les astres, sont très-inégalement distribuées dans l'espace, où elles semblent véritablement avoir été jetées au hasard.

Ces masses, du moins les planètes et les comètes, les seules que nous puissions mesurer, sont de grosseurs très-diverses, et il n'y a aucun rapport entre leurs dimensions et les distances qui les séparent de l'astre qui les éclaire et qui les chauffe (quelquefois jusqu'à les réduire en vapeur). Les orbites qu'elles décrivent ne sont point des cercles parfaits, mais des ellipses plus ou moins allongées, dont le soleil n'occupe même pas le centre (les lois de la mécanique ne le permettraient pas). Elles ont toutes des mouvements divers, et la vitesse de chacune d'elles est plus ou moins variable; mais, quoique, en général, leur mouvement soit d'autant plus rapide qu'elles sont plus rapprochées du soleil, comme si par là elles voulaient échapper à l'ardeur de ses rayons, il n'y a entre leur vitesse et leur distance de cet astre, du moins à l'égard des comètes, aucune proportion capable d'établir une compensation entre les deux inconvénients d'en être ou trop rapprochées, ou trop éloignées. La rotation des planètes sur leurs axes n'est pas non plus en rapport avec leur grosseur, ni avec leur éloignement du soleil. Enfin leur inclinaison sur l'écliptique présente encore des différences telles que le hasard seul semble les avoir produites. Il est vrai que toutes les planètes (les planètes seulement) tournent dans le même sens, autour de l'astre principal et sur elles-mêmes; ce qui doit faire présumer que ces mouve-

ments dépendent d'une même cause ; mais il ne s'ensuit pas que cette cause efficiente ait derrière elle une volonté qui la mette en jeu. La terre n'accomplit pas sa révolution en douze mois de trente jours chacun , mais en trois cent soixante - cinq jours et une fraction. Pendant ce temps, la lune fait *un peu plus* de douze révolutions autour de la terre , et sa marche est telle , qu'elle ne se trouve qu'une fois en vingt-neuf jours à *peu près* , en opposition avec le soleil , de sorte qu'il est impossible qu'elle ait été destinée , comme beaucoup de gens le croient , à nous éclairer pendant la nuit.

Rien donc dans le système du monde ne paraît avoir été soumis à un calcul rigoureux ; rien ne semble être le résultat d'une combinaison quelconque ou d'un dessein prémédité.

Dira-t-on que l'ordre de l'univers consiste en ce que toutes ses parties , c'est-à-dire tous les corps célestes , sont dans un parfait équilibre ; que les planètes , sans jamais s'arrêter , jamais ne se rencontrent ni ne se touchent , jamais ne sortent de leurs orbites ; que chacune d'elles accomplit toujours sa révolution dans le même temps, et autres choses semblables ?

Mais il serait impossible d'établir sur aucun de ces faits , supposé qu'ils fussent tous vrais à la rigueur, ce qui n'est point, et qu'il en fût de même des autres systèmes célestes , un calcul de probabilité tendant à prouver l'existence d'une cause finale : car on conçoit que ces faits peuvent dériver, et ils dérivent, en effet , tout naturellement et nécessairement , comme la plupart de ceux que j'ai cités plus haut , des propriétés de la matière et de la loi de la gravitation , ou de la pesanteur universelle , d'après laquelle tous ces grands corps s'attirent réciproquement, en raison directe de leurs masses , et en raison inverse du carré des distances qui séparent leurs centres de gravité.

Quant à cette loi elle-même , elle semble d'abord présenter quelque chance en faveur d'une cause intentionnelle ; car si les corps s'attiraient dans une proportion différente , par exemple avec une force égale à toute distance , les autres circonstances restant les mêmes, l'univers ne saurait subsister.

Mais cette loi pourrait-elle être en effet différente ou autre

qu'elle n'est ? C'est du moins ce que l'on ne saurait prouver, et ce qui n'est pas vraisemblable. L'attraction n'est, peut-être, que l'effet d'une impulsion. Pour la concevoir et l'expliquer, on a supposé que l'espace était traversé en tout sens par un fluide subtil capable de pénétrer les corps, et d'agir ainsi, par le choc, sur leurs particules intérieures. Or, en admettant que les choses se passent ainsi, on peut prouver très-simplement que les corps, en vertu de l'action impulsive de ce fluide invisible, doivent en effet se comporter comme s'ils s'attiraient en raison directe des masses, et inverse du carré des distances, ce qui rend cette hypothèse assez vraisemblable, ou tout au moins possible. Mais quand même elle ne serait pas fondée et que nous n'eussions aucun autre moyen de concevoir la loi d'attraction, nous ne serions pas pour cela dans la nécessité de l'attribuer à un être intelligent; il n'y aurait pas l'infini contre un à parier qu'elle a une cause finale. Celle-ci d'ailleurs ne pourrait, dans aucun cas, *remplacer* la cause efficiente. Quant au mouvement de projection des corps célestes, son origine est inconnue, et nous ne pourrions faire à cet égard que de simples conjectures, sans en pouvoir rien inférer de certain. Je crois sans peine qu'elle suppose l'intervention divine; mais c'est ce que je ne saurais démontrer.

Les lois de la nature ne sont que les rapports existant entre les propriétés qui distinguent ou constituent les êtres et les différentes circonstances dans lesquelles elles s'exercent. L'ordre physique de l'univers n'est qu'une suite nécessaire des lois de la matière, qui elles-mêmes dérivent nécessairement de ses propriétés. Chacun des grands corps qui roulent dans l'espace, sollicité, d'une part, par des forces extérieures (l'attraction des autres corps), et de l'autre part, si je puis ainsi dire, par sa propre inertie, demeure dans un état d'équilibre stable, quoique toujours en mouvement; parce que dans la grande machine universelle il n'y a ni frottement ni résistance : ou si quelque cause accidentelle le fait momentanément sortir de cet état d'équilibre, il y revient de lui-même, comme le fait un pendule que l'on a écarté de sa verticale, et par les mêmes forces, l'at-

traction et l'inertie. Si l'univers entier se trouvait bouleversé par quelque cause physique extraordinaire, l'équilibre s'y rétablirait bientôt. Tout serait changé, il est vrai ; mais rien n'indique que notre monde, tel qu'il existe actuellement, et qui pourrait bien n'être pas le meilleur des mondes possibles, perdrait quelque chose à ce changement, ou que l'ensemble soit des parties de la terre seulement, soit de tout le système solaire, soit de l'univers entier, ne gagnerait pas d'un côté ce qu'il perdrait de l'autre : en tout cas, l'ordre momentanément troublé ou définitivement changé, n'y serait point détruit, et ne saurait l'être par des causes naturelles (pas plus que celui de notre globe ne l'est définitivement par ses révolutions internes, ses bouleversements, ses désastres d'un jour). Les parties dont se compose l'univers pourraient être, en effet, disposées de mille et mille manières différentes, sans que l'on y remarquât le moindre désordre : ainsi, l'ordre, ou l'équilibre, qui existe dans le système du monde, ne prouve en aucune façon qu'il soit le résultat d'une combinaison ou d'un calcul. Ce qui est incontestable, c'est que tous les changements qui arrivent dans le monde sont dus immédiatement à des causes naturelles. Ce qui est plus ou moins probable, mais n'est pas certain, c'est que ces causes productrices agissent elles-mêmes sous l'influence, directe ou indirecte, d'une cause intelligente.

II. En ne considérant, ainsi que nous venons de le faire, chacun des grands corps qui se meuvent dans le vide que comme un point physique, et seulement dans ses rapports avec les autres corps autour desquels il tourne ou qui tournent autour de lui ; l'univers entier, ou du moins la partie de l'univers qui est visible pour nous, n'est qu'une machine dont les mouvements s'expliquent fort bien d'après les seules lois de la mécanique, ou, pour parler d'une manière plus générale, d'après les propriétés de la matière. Mais gardons-nous bien pourtant de conclure de là, que l'univers n'a point, ou ne peut pas avoir de cause finale : cette conclusion ne serait pas légitime. Une horloge est aussi fondée sur les lois de la mécanique, sur

les propriétés de la matière ; mais la matière abandonnée à elle-même , ou bien une main inhabile assemblant des rouages au hasard , c'est-à-dire sans but , produiront-elles jamais une horloge ou quelque chose de semblable ? Chaque phénomène en particulier peut également s'expliquer d'après les propriétés générales des corps , sans qu'il soit nécessaire d'avoir recours à une intelligence , à une volonté suprême ; parce que , comme je l'ai dit , soit qu'un phénomène ait une cause finale , soit qu'il n'en ait point , il doit toujours avoir une cause efficiente , et qu'on ne peut même l'*expliquer* que par elle. Mais je ne pourrai pas m'empêcher de lui attribuer , en outre , une cause finale , si je lui reconnais un but , une destination , une fin quelconque. Si dans un nombre de machines en mouvement , qui , sans aucun doute , ont toutes également une ou plusieurs causes productrices , il y en a de fort simples dont je n'aperçoive point l'usage ou l'utilité , je pourrai supposer à la rigueur qu'elles ont été construites par des enfants ou des hommes sans intelligence , qui ne se sont proposé aucun but déterminé et ont eux-mêmes agi comme des machines. Mais si j'en remarque de plus ou moins compliquées ; si je leur reconnais un but , une fin , telle que celle , par exemple , de marquer les heures ; si j'observe surtout que les parties dont elles se composent , quoique ayant chacune une fonction particulière , concourent toutes à ce but final , à cette propriété de marquer les heures : j'en conclurai qu'elles sont nécessairement l'ouvrage d'un être doué d'intelligence.

Il ne faudrait donc pas inférer , de ce que le mécanisme du monde peut s'expliquer par les seules causes efficientes , et de ce que nous n'apercevons pas la destination dernière , le but final de cette machine immense , qu'elle n'en a aucun. Je dirai plus , cela répugnerait à la raison. Le monde est comme une horloge dont nous verrions seulement , d'un coup d'œil rapide , une très-petite partie , et dont l'aiguille et le cadran nous seraient entièrement cachés.

Toujours est-il qu'il nous manque une donnée , sans laquelle il est impossible de répondre directement et d'une manière for-

melle, à la question de savoir si l'univers suppose une cause finale.

§ 3.

La preuve de l'existence de Dieu, par les causes finales, se trouve directement dans l'anatomie et la physiologie.

Il est très-vraisemblable que les phénomènes généraux, dont l'ensemble constitue la manière d'être de l'univers, tant immatériel que sensible, concourent tous vers un même but, qui se rapporte à Dieu, comme celui d'une horloge, qui est d'indiquer les parties du jour, se rapporte à l'homme, à l'ouvrier même qui a construit cette machine pour son usage. Toutefois, nous ne pouvons juger de ceci que par induction; car la destination finale et le premier principe des choses ne nous sont pas plus connus que la véritable organisation de l'univers, l'essence de la matière et celle de Dieu : nous ne pouvons connaître que les causes secondes des phénomènes et le but prochain de chaque chose en particulier, c'est-à-dire la destination immédiate, ou presque immédiate, qui lui a été donnée, lorsque cette chose dénote une intention. Mais cela suffit pour nous faire voir qu'il existe une cause première intelligente; et si d'ailleurs on ne la découvre pas dans le spectacle du ciel, dont nous ne pouvons saisir l'ensemble, qu'on la cherche et on la trouvera infailliblement, dans la nature organique, et surtout dans l'homme, qui n'a qu'à s'observer lui-même pour se convaincre qu'il n'est point l'ouvrage du hasard.

En effet, Dieu se manifeste clairement comme cause intentionnelle, dans l'organisation animale. Car, premièrement, on voit ici, comme dans la grotte de l'ermite dont nous avons parlé plus haut, mais d'une manière bien plus évidente, tout ce qui est indispensable, et seulement ce qui est indispensable, au but que s'est proposé l'auteur de cet ouvrage : en second lieu, ici encore, comme dans la demeure souterraine, se trouvent, mais en bien plus grand nombre, des objets très-divers, tels que des os, des muscles, des

nerfs, des vaisseaux sanguins, un cœur, des poumons, un estomac, un cerveau, des organes pour les sens extérieurs, etc.; et tous ces objets, qui ne sont point simples, inertes, comme une table ou un autel, ne peuvent remplir la destination qui leur a été donnée qu'en exerçant certaines fonctions qui nécessitent tant de conditions réunies, qu'il est absolument impossible de les attribuer au hasard, c'est-à-dire à un concours de circonstances fortuites ou à des causes aveugles. Enfin, ici, comme dans la retraite de l'ermite, indépendamment de la destination particulière de chaque objet, lequel suppose bien plus évidemment une intention, qu'une cheminée taillée dans un roc, ils en ont une autre qui leur est commune, et qui n'est pas seulement la commodité, l'agrément ou le besoin d'un individu, qui pût exister sans eux; mais l'existence même et la reproduction d'un être, dont la vie, les attributs, les facultés, le bonheur, dépendent de l'ensemble et de l'harmonie de toutes ces choses.

Sans même parler de l'homme moral, dans lequel certaines propriétés, telles, par exemple, que le sens du juste et de l'injuste, nous révèlent si clairement une cause intelligente; si nous considérons d'abord l'une ou l'autre des parties du corps humain, nous serons forcés de reconnaître qu'il a une destination quelconque, au moins immédiate, et nous ne pourrions pas nous empêcher de croire que cette destination lui a été donnée par un être intelligent. Si cela n'est que plus ou moins probable à l'égard de quelques-unes, relativement à d'autres, rien ne paraît plus évident. L'œil, par exemple, est dans ce cas, et pour vous en convaincre, je n'aurai qu'un petit nombre d'observations à faire.

Il y a dans la vision, outre le sens même de la vue, qui est un attribut de l'âme, trois choses à considérer; la lumière, l'œil, et la rétine, qui est comme une espèce de gelée formée par l'épanouissement du nerf optique, dont elle n'est ainsi que le prolongement ou l'extrémité. C'est elle qui constitue l'organe de la vue proprement dit.

L'œil, séparé de la rétine, qui en est indépendante, n'est

qu'un instrument d'optique insensible à l'action de la lumière ; ou si on le regarde comme faisant partie de l'organe, il n'en est pas du moins la partie essentielle.

La lumière est un fluide d'une ténuité comme infinie, animé d'un mouvement, soit de translation, soit de vibration d'une inconcevable rapidité.

On ne voit rien soit dans la manière d'être, soit dans la manière d'agir du fluide lumineux, qui ne puisse dépendre uniquement des propriétés et des lois générales de la matière. On pourrait en dire autant de la rétine, et peut-être même de l'œil, ou du moins de chacune de ses parties prise séparément. Mais il faut considérer les rapports qui existent entre ces choses si l'on veut y trouver une intention. La cause finale, en effet, n'ayant rien de matériel, est toujours hors de la sphère des causes efficientes et des propriétés ou des lois de la matière.

Nous apercevons un premier rapport entre la rétine et la lumière, et l'on peut dire de chacune d'elles qu'elle serait inutile, si l'autre n'existait pas. A quoi servirait la lumière, qui joue un si grand rôle dans l'univers, sans l'organe et le sens de la vue ? Et, d'un autre côté, qui pourra croire que, dans le cas où la lumière n'existerait pas, où la nature serait plongée dans les ténèbres, l'homme et les animaux n'en seraient pas moins doués de cet organe délicat, de cet organe si sensible, qui les exposerait inutilement au plus grand danger ? Car on ne peut pas dire que si la lumière n'était pas, par cela même, par cela seul, l'organe qu'elle affecte ne serait pas non plus, ces choses étant indépendantes l'une de l'autre, non quant à leurs fonctions, ou du moins à leur usage, mais quant à leur existence.

Il est de plus à remarquer que le nerf optique serait lui-même sans objet, malgré l'existence de la lumière, s'il n'était pas, comme il l'est, divisé à son extrémité en une infinité de fibrilles qui forment ce réseau, cette membrane molle que l'on nomme rétine. Il est donc impossible, en considérant cette manière d'être et le rapport de convenance qui se trouve

entre elle et la lumière, de ne pas y apercevoir un but, une intention, et conséquemment une cause intelligente.

Nous voyons un autre rapport dans la situation respective de la rétine et de l'œil. De toutes les parties du corps, cette membrane est la seule qui soit sensible à l'impression de la lumière; mais sans l'œil proprement dit, les objets ne s'y peindraient point revêtus des formes et des couleurs qui les distinguent : ils y seraient tous confondus dans un espace indéterminé ; ils agiraient sur elle comme les corps odorants agissent sur la membrane pituitaire. Or, comme on peut concevoir une infinité de distances, ou de positions différentes, entre l'œil, ou le cristallin en particulier, et la rétine, et qu'il n'en est qu'une qui leur soit favorable, il est donc infiniment probable qu'elle n'est pas l'effet du hasard.

Ce n'est pas tout encore. Il existe, ainsi que je l'ai dit précédemment, certain rapport de convenance et de nature entre la lumière, qui éclaire les objets et les rend visibles, et l'organe de la vue, ou sa partie essentielle, qui est la rétine. Mais ce rapport ne serait pas complet, serait même très-imparfait, et n'aurait aucun but d'utilité, sans l'interposition de l'œil, qui (à telle distance voulue) paraît destiné à établir ou compléter ce rapport. Or cette importante fonction est tellement compliquée et nécessite un si grand nombre de conditions réunies, qu'il est absolument impossible de les attribuer aux seules propriétés de la matière abandonnée à elle-même; et il serait absurde de soutenir que le sens de la vue, l'organe qui s'y rapporte, l'œil et la lumière, qui sont indispensables à l'existence des êtres vivants, seraient comme s'ils n'étaient pas, ou que ces êtres n'en pourraient pas jouir, si un heureux et inconcevable hasard, si un enchaînement nécessaire, absolument incompréhensible, de causes purement efficientes, n'avait réuni toutes les conditions requises pour que ces choses atteignissent le but vers lequel elles semblent tendre, mais qu'elles n'atteignent que machinalement, ou par hasard.

On ne sait ce qu'on doit le plus admirer, ou de la ténuité

et de la vitesse incompréhensible de la lumière ; ou de l'extrême sensibilité de la rétine, qui néanmoins n'est point blessée par le choc de ses molécules ; ou du sens même de la vue, dont la nature est telle que, suivant la manière d'agir de ce fluide, les corps qu'il rend visibles nous paraissent de telle ou telle couleur ; ou de la perfection, de la délicatesse du mécanisme de l'œil et de la savante théorie sur laquelle il est fondé ; ou des rapports de situation, de convenance qui existent entre toutes ces choses, et sans lesquels, je le dis encore, elles seraient toutes sans objet ; ou bien enfin, de leur destination finale, qui est de nous mettre en relation avec tout ce qui existe hors de nous, car l'œil, tout petit qu'il est, embrasse à la fois une infinité d'objets différents, en discernant leurs formes, leurs couleurs, leurs mouvements divers ou leur état de repos, souvent leur grandeur relative, leur éloignement, leurs distances mutuelles : et cet organe, qui n'occupe, pour ainsi dire, qu'un point dans l'espace, est un théâtre où, quelquefois dans un très-court instant, le spectacle de l'univers se trouve représenté.

Si ce mécanisme, qui paraît être le résultat des plus sublimes conceptions, qui déconcerte toute la science humaine, et qu'on ne peut se lasser d'admirer, est l'œuvre du hasard, il faut l'avouer, le hasard est un grand maître.

Mais quand on examine soigneusement toutes ces choses, je veux dire toutes celles qui se rapportent à l'instrument de la vision ou qui le constituent, mais surtout leurs rapports mutuels et leurs fonctions ; il est impossible de n'être pas convaincu qu'elles ont été faites les unes pour les autres, et d'attribuer tant de merveilles à des causes aveugles, ou purement matérielles ; et l'on ne peut se refuser à y reconnaître un dessein, un but réel, une cause finale, surtout une intelligence infinie et une puissance sans bornes, en un mot, un Être suprême, un Créateur, un Dieu.

Que sera-ce donc si l'on examine effectivement dans tous leurs détails, après avoir étudié la théorie de la lumière, d'abord l'instrument ou l'organe entier de la vision, dont je n'ai donné

qu'une idée générale ; puis ceux qui se rapportent aux autres sens ; enfin toutes les parties du corps , telles que l'estomac , le cœur , le cerveau ; et si l'on fait bien attention que chacun de ces organes , indépendamment d'une destination particulière immédiate , entièrement différente de celle de tous les autres , tend vers un but plus éloigné , qui est le même pour tous , à savoir , la conservation , ou l'existence même de l'individu ; et vers un autre , plus indirect encore , qui est la reproduction de l'individu , ou la perpétuation de l'espèce ! Que sera-ce si nous considérons la raison , l'instinct , qui dirigent l'homme et les animaux dans toutes leurs actions , et surtout le sens moral , qui nous révèle une autre fin , savoir , l'existence de l'homme en société !

Je ne parle point de la destination , de la fin dernière de celui-ci , qui nous est tout aussi inconnue que celle de l'univers . Mais pour peu qu'on réfléchisse sur les preuves que je viens d'énumérer , et que je laisse à des mains plus habiles le soin de développer , on ne conservera pas , je pense , le moindre doute sur l'existence d'une cause intentionnelle et volontaire , qui a réellement produit (par l'intermédiaire des causes efficientes) certains résultats que l'homme serait incapable de produire , et dont il est lui-même une production .

Il doit en être de même du monde considéré dans sa forme , ou son existence relative . C'est ce que l'on peut conclure de ce qui précède , non par analogie , mais parce que le contraire serait absurde , si l'on admet l'existence d'une cause finale suprême .

Néanmoins , des savants et des philosophes ont soulevé quelques objections ou difficultés contre l'argument des causes finales ou contre l'existence même de ces causes . Les uns ou les autres ont dit :

1° Qu'on ne peut expliquer ni l'univers , ni rien de ce qu'il renferme , que par les seules causes efficientes ; et en cela ils ont raison : on n'*explique* rien par les causes finales , qui ne sont pas des causes proprement dites , et qui ne peuvent rien produire directement et par elles-mêmes . Mais il n'est pas ici

question d'expliquer l'univers (ou l'homme en particulier), il s'agit de prouver l'existence de Dieu par l'univers, en tant qu'il suppose une cause intentionnelle, indépendamment et des causes efficientes de ses phénomènes, et de la cause créatrice qui l'a tiré du néant (s'il est vrai qu'il ait été créé dans son existence absolue, ce qui serait contraire à mon opinion).

2° Que la matière abandonnée à elle-même pouvait fort bien, en vertu de ses propriétés et de ses lois, prendre une forme quelconque; et cela est vrai encore, ou tout au moins possible: mais il ne s'ensuit nullement qu'un être intelligent ne puisse pas donner à la matière telle ou telle forme déterminée, qu'elle ne prendrait pas d'elle-même.

3° Que les causes finales et le hasard ne sont que l'expression de notre ignorance sur les véritables causes des phénomènes et des lois de la nature. Ce n'est là qu'une erreur, comme je le ferai voir plus loin; encore que cela ne fût pas nécessaire pour ceux qui auraient bien compris ce qui précède.

4° Que les espèces vivantes, par succession de temps, varient dans leur organisation, que quelques-unes même sont périées tout à fait; d'où l'on conclut que si Dieu les avait créées, il aurait manqué son but; que par conséquent elles n'ont point de cause finale. Mais pourquoi cette mutation dans les espèces n'entrerait-elle pas elle-même dans les desseins du Créateur?

5° Enfin, que Dieu n'aurait pas pu arranger, ordonner, organiser la matière, s'il ne l'avait créée, et que par conséquent ceux qui nient la création proprement dite, ne devraient point parler de causes finales. « Platon (dit l'un de mes critiques) soutenait que Dieu n'a pas été le créateur, mais seulement l'ordonnateur du monde matériel. Comment (M. Gruyer) ne dit-il pas un mot des objections très-solides que fait Hierocles contre cette opinion, ni de celles que Bayle prêtait aux disciples d'Épicure pour combattre en ce point les platoniciens? » (*Revue de l'Instruction publique*, du 15 juillet 1847). — Je répondrai, pour le présent, que la question de savoir si la matière a été créée, n'est que secondaire relativement à celle qui nous occupe, et que sa solution, qu'elle soit affirmative

ou négative, ne touche point à l'existence des causes finales.

Mais je ne crois pas pouvoir me dispenser d'entrer dans quelques détails sur toutes ces prétendues difficultés ; car, en philosophie, la question des causes finales est la plus importante de toutes, puisqu'il s'agit par là de prouver l'existence de Dieu, et que peut-être on ne saurait la démontrer d'aucune autre manière.

§ 4.

**S'il est vrai qu'il soit impossible de prouver par les causes finales
l'existence de Dieu.**

I. Non satisfait des preuves métaphysiques que nous en donnent les philosophes, et qui sont peu compréhensibles, je n'ai tiré les miennes que du seul argument des causes finales, que je regarde au moins comme le plus solide, et sur lequel, sans qu'ils s'en doutent, les hommes, même les plus vulgaires et les plus ignorants, fondent leur croyance en Dieu, avant que la religion ait pu les éclairer d'ailleurs.

Faute de réflexion, on a trop abusé de ce moyen de démontrer aux autres et de se convaincre soi-même, que l'univers suppose un architecte, un artiste divin, qui le forma. Mais, tandis que le plus grand nombre voit des causes finales dans une infinité de choses qui n'en ont pas, suivant toute apparence, comme, par exemple, quand on se persuade que l'astre de la nuit a été fait exprès pour remplacer la lumière du jour ; des savants très-recommandables, des philosophes d'un grand renom, les rejettent absolument, par différents motifs, que nous allons examiner.

Pour donner tout d'abord, en peu de mots, une idée juste et claire des difficultés qu'ils soulèvent et du sujet de cette discussion, je supposerai que trois individus (philosophes, physiciens ou naturalistes) se présentent successivement devant une assemblée de sauvages ou d'hommes simples, qui, voyant une horloge pour la première fois, l'attribuent à quelque génie ou esprit céleste ; et que le premier de ces docteurs, voulant

les détromper ou les tromper, s'exprime ainsi : La matière, en vertu de ses lois, de ses propriétés, de ses forces, peut s'arranger d'elle-même, ou prendre une certaine forme, sans l'intervention d'aucun être vivant doué de volonté, d'aucun être pensant ou raisonnable. Donc cette machine, qu'on appelle une horloge, ne suppose pas nécessairement un esprit, un génie ou un mécanicien qui l'aurait inventée ; ne prouve pas l'existence d'une cause intentionnelle ou volontaire, ni celle, par conséquent, d'un être intelligent.

Le second vient ensuite et dit : Une horloge est uniquement fondée sur les lois de la mécanique, qui dérivent elles-mêmes des propriétés de la matière. Pas un mouvement, pas un phénomène en elle, qui n'ait une cause efficiente qui le produit. Et cette cause productrice, où faut-il la chercher ? dans les forces de la matière. Par conséquent, les causes finales ne sont que des chimères. Donc une horloge ne suppose pas un horloger.

Le troisième, parlant à son tour, ajoute à tout ce qui précède : Une horloge n'a presque jamais un mouvement bien réglé ; elle avance, elle retarde, parfois elle s'arrête, elle se dérègle fréquemment, et elle s'use à la longue ; si bien qu'elle finit par être tout à fait hors de service. Donc il est impossible qu'elle ait été faite, à dessein, ou avec intention, pour tel ou tel usage ; puisque le but qu'on se serait proposé, quel qu'il fût, serait manqué.

Si parmi les hommes simples, les ignorants dont il est question, il s'en trouvait quelqu'un, par aventure, qui eût un peu plus de bon sens que ceux qui prétendent les instruire, il pourrait bien au moins sentir confusément la fausseté, l'il-légitimité de toutes ces conclusions, et même s'apercevoir, en y réfléchissant un peu, que les raisonnements de ces sophistes sont fondés sur des erreurs assez palpables ; par exemple, sur ce que l'on confond une forme quelconque, la première venue, une forme telle que le hasard pourrait l'avoir produite, avec celles qui du moins semblent manifester une intention, un but ; et sur ce que l'on croit que les causes finales (qui supposent des êtres doués de volonté) et les causes efficientes (auxquelles

nous pouvons en effet, et devons même attribuer tous les phénomènes possibles, bien qu'elles ne soient que des causes aveugles) s'excluent réciproquement; enfin sur ce que l'on nous prête cette opinion, très-fausse, que les unes pourraient être remplacées par les autres, c'est à savoir, les causes efficientes par les causes finales.

Celles-ci toutes seules, nous l'avons déjà dit, ne peuvent rien produire dans le monde extérieur; mais elles mettent en jeu les causes proprement dites, pour amener tel ou tel résultat voulu, prémédité. La cause efficiente est l'instrument fatal qui opère immédiatement: la cause finale, lorsqu'elle existe, est la main plus ou moins habile qui dirige l'instrument.

Entrons dans les détails de la question, et donnons-lui tous les développements qu'elle requiert pour être résolue, ou pour être éclaircie.

Si l'on pouvait connaître le but de l'univers, ou s'il était simplement démontré qu'il en a un, fût-il entièrement inconnu, on serait en droit d'en inférer directement qu'il existe un agent doué d'intelligence autre que l'homme. Mais, à la rigueur, nous en sommes convenu, on ne peut rien conclure de certaines circonstances, comme, par exemple, de la beauté de l'univers, de l'ordre qui y règne ou de ce qu'il y règne un certain ordre, relativement soit au but que Dieu se serait proposé en le créant, soit à la création elle-même.

De toute façon, la question de savoir si, en effet, un être intelligent, si Dieu a présidé à l'organisation du monde, est indépendante, selon moi, de cette autre question (que nous examinerons ailleurs): la matière est-elle éternelle ou non? le monde a-t-il été créé seulement dans sa forme, dans son existence relative, ou bien l'a-t-il été dans son existence absolue? Peu importe ici de le savoir.

II. Bayle soutient néanmoins que Dieu, s'il a construit le monde, a dû nécessairement en créer la substance (on en verra la raison tout à l'heure). Or il suppose, sans autre preuve, que le monde a eu un commencement et qu'il a été

créé dans sa forme, ce qui implique déjà l'existence de Dieu, d'où il conclut, ce qui dès lors ne nous importe guère, qu'en effet Dieu créa la matière. Mais il ne faut pas beaucoup de perspicacité pour deviner qu'au fond Bayle croyait la matière *incrée*, éternelle, et qu'en vertu des lois de la matière l'univers avait pu se former de lui-même. Aussi son intention, je crois, était-elle en réalité, non de prouver la création proprement dite, comme il le fait en apparence, pour mieux déguiser sa pensée, mais de jeter dans l'esprit des lecteurs du doute sur l'existence de Dieu. Voyons ses raisonnements : ils sont assez curieux pour fixer l'attention.

Faisons à Bayle (il n'y gagnera rien) toutes les concessions que, raisonnablement, il nous est possible de faire. Accordons-lui : 1° qu'il serait fort absurde d'admettre un chaos éternel, lequel aurait fini par être débrouillé ; et 2° que, supposé la matière *incrée*, Dieu n'était pas nécessaire pour débrouiller le chaos. Et en effet, si la matière est éternelle, ses propriétés, ses lois le sont aussi : donc elle a pu d'elle-même, en vertu de ses forces, s'arranger dans un certain ordre, prendre telle ou telle forme, sans le secours de Dieu. Elle sortirait donc par elle-même du chaos, si elle pouvait s'y trouver un instant. Voici d'abord, à ce sujet, deux passages extraits du dictionnaire de Bayle, auxquels nous ne trouvons rien à reprendre, du moins après les concessions que nous lui avons faites.

Anaxagoras, « ayant supposé (dit-il) que les parties de la matière avaient été éternellement dans un état de confusion... supposa qu'enfin une intelligence chassa ce désordre... Je ne lui demande point pourquoi cette intelligence les a laissées dans la confusion pendant toute l'éternité, ni d'où vient qu'elle s'est avisée si tard de les mouvoir et de les unir.... » (tom. 1, p. 213 b et 214 a : 5^e édition). — « Ovide et ceux dont il a paraphrasé les sentiments, recouraient au ministère de Dieu sans nécessité pour débrouiller le chaos ; car ils y reconnaissaient toute la force intérieure qui était capable d'en séparer les parties et de donner à chaque élément la situation qui lui

convenait : pourquoi donc, après cela, faisaient-ils intervenir une cause externe ?... » (tom. III, p. 557.)

Jusque-là Bayle est conséquent et paraît bien avoir raison. (Il aurait même évidemment raison, s'il entendait par *cause* externe une simple cause *efficiente*.) Mais il prétend que, « pour bien raisonner sur la production du monde, il faut considérer Dieu comme l'auteur de la matière, et comme le premier et le seul principe du mouvement. » (*Ibidem.*) Or je ne vois pas à quoi cela pourrait servir. Car, en effet, si Dieu a créé la matière, par là même il a dû lui donner à la fois toutes les propriétés qui la caractérisent, ou qui la constituent ; d'où dérivent les lois qui la régissent. Eh bien, en vertu de ces lois, en vertu de ces propriétés, elle a pu s'arranger d'elle-même, et dans un certain ordre. Ainsi, que la matière existe par elle-même ou bien qu'elle ait été créée, Dieu n'était pas plus nécessaire dans un cas que dans l'autre pour l'organisation d'un monde, je ne dis pas *du* monde tel qu'il est. Et d'un autre côté, comprend-on mieux pourquoi Dieu se serait avisé si tard de créer la matière, que de débrouiller le chaos ? Mais on peut croire d'ailleurs qu'il a fait l'un ou l'autre de toute éternité ; car enfin, s'il a eu le pouvoir, la puissance de créer la matière, ou simplement de lui donner une forme, ou de débrouiller le chaos, n'a-t-il pas pu de toute éternité exercer cette puissance ? Il n'y aurait d'absurde qu'un chaos éternel, que nous pouvons ne pas admettre sans rejeter pour cela l'éternité de la matière.

Cette dernière hypothèse admise, avec la faculté que nous donnons à la matière, abandonnée à sa propre énergie, de prendre une forme quelconque, s'ensuivra-t-il que Dieu, qu'un être intelligent, ne saurait lui donner telle ou telle forme particulière, en vue d'un certain but ? L'expérience est là pour prouver le contraire, puisque l'homme a lui-même et qu'il exerce un tel pouvoir.

A la suite du dernier passage que j'ai rapporté ci-dessus, l'auteur ajoute : « Si l'on ne peut pas s'élever jusques à l'idée d'une création proprement dite, on ne saurait éviter tous les écueils, et il faut, de quelque côté qu'on se tourne, débiter des

choses dont notre raison ne saurait s'accommoder : car si la matière existe par elle-même , nous ne comprenons pas bien que Dieu ait pu , ou qu'il ait dû , lui donner du mouvement.

Je réponds d'abord que , si Dieu ne *pouvait* pas communiquer le mouvement à une matière préexistante , à plus forte raison me semble-t-il , n'aurait-il pu créer ni le mouvement ni la matière. Dans tous les cas , soit par elle-même , soit par la volonté de Dieu , de sa nature , la matière est mobile , ou douée de *mobilité*. C'est ce qui rend possible son mouvement actuel , peut s'effectuer sans le secours de Dieu , par les forces qui sont propres , par l'action réciproque des corps , par celle de notre volonté. Je réponds , en second lieu , qu'ayant moi-même la faculté de remuer mes membres , et , par eux , les autres êtres étrangers , bien que je n'aie créé ni les uns ni les autres , j'ai compris assez bien que Dieu a pu de même remuer la matière , et , par suite , l'organiser ; tandis que je ferais de vains efforts pour concevoir la création : c'est un fait au-dessus de notre entendement , pour ne pas dire , incompréhensible en lui-même. C'est sans doute ce qu'au fond Bayle admettait au commencement du XVIII^e siècle. Pour faire douter de l'existence de Dieu , l'essentiel était de démontrer que la matière , si elle est éternelle , *pouvait* s'organiser d'elle-même , tandis que Dieu n'aurait aucun *pouvoir* sur elle. Nous examinerons ces raisons , parce qu'il y a des gens qui s'en contentent , qui les trouvent fort bonnes quoique à dire vrai je ne connaisse rien de plus faible et de plus misérable.

On pourrait dire , je crois , que la matière n'est rien , ni en elle-même , ni en elle-même. Sans les formes qui la révèlent , elle serait en effet comme si elle n'était pas ; et ces formes consistent en des relations et des rapports qui existent entre ses parties : elle doit toute sa réalité à ces formes diverses et aux changements qu'elles subissent : son existence phénoménale n'est tout ; son existence fondamentale et absolue n'est rien. Et l'essence elle-même (unie au corps) , que serait-elle avec sa seule existence absolue , hors de toute relation avec les autres créatures ? Elle n'existe pour elle que par ses phénomènes , par les ch

gements successifs qu'elle éprouve, dont elle a conscience ; et ces changements, ces phénomènes, c'est à l'action de la matière sous ses formes diverses, qu'elle les doit originairement. Ainsi Dieu, en organisant la matière, aurait fait, quant au résultat, la même chose, ni plus ni moins, que s'il avait tiré le monde du néant.

Mais, selon Bayle, si Dieu n'avait pas créé la matière, qui, dans ce cas, serait sa *sœur* (sa sœur jumelle), il n'aurait pas eu le droit de lui donner une forme, il n'aurait fait, en la modifiant, ou plutôt en l'organisant (en la rendant capable de toutes les merveilles, sans lui faire aucun tort), que commettre une méchante action ! Or quelle idée nous ferions-nous du droit, naturel ou divin, quelle idée du bien et du mal, si l'on pouvait soutenir une pareille thèse ? Dirait-on, par exemple, que n'ayant pas créé mon propre corps, je n'ai pas naturellement le droit de faire mouvoir mes membres, de remuer la tête, de me couper les cheveux ou les ongles ; que n'ayant pas créé la boue des rues, je n'ai pas davantage le droit de l'écarter de mon chemin, de la fouler aux pieds, tandis qu'elle, peut-être, aurait celui de me salir ou de me sauter au visage, étant ma sœur aînée, sinon ma mère?... On ne pourrait pas plus, je pense, me refuser le droit que le pouvoir de communiquer le mouvement à une matière préexistante : et cependant, que suis-je, hélas ! comparé à l'Être suprême, au Tout-Puissant ! Refuser à l'Être des êtres un tel pouvoir ou un tel droit, c'est le mettre au-dessous de nous, c'est par le fait nier son existence : que serait-ce, en effet, qu'un Dieu auquel on pourrait dénier telle ou telle perfection, tel ou tel privilège que nous aurions nous-mêmes ?

« Hierocles, dit Bayle, réfuta très-solidement les platoniciens, qui assuraient que Dieu, opérant de toute éternité par sa puissance et par sa sagesse, ne serait point capable de former un monde sans le secours d'une matière incréée.... Toutes choses, ajoutaient-ils, étaient contenues en puissance dans cette matière ; Dieu n'a fait que les en tirer et les arranger. Hierocles raisonne avec beaucoup de jugement contre cette supposition. Il dit qu'un tel ouvrage de Dieu ne serait pas tant une marque

de sa bonté, que l'effet d'une diligence superflue ; car pourquoi s'efforcerait-il d'arranger ce qu'il n'a point fait ? Le bon ordre ne se trouve-t-il pas assez en ce qu'un être subsiste éternellement par lui-même ? Tout ce qui survient à un tel être n'est-il pas hors de sa nature ? N'est-ce point par conséquent un défaut ? Il conclut de là que Dieu n'aurait pu commencer son ouvrage que par une mauvaise action, savoir par l'entreprise de dépouiller de son état naturel une substance incréée aussi bien que lui et sa propre sœur. » (T. II. p. 760 a.)

« Épicure avait ainsi questionné un platonicien : *Dites-moi, je vous prie, de quel droit Dieu a ôté à la matière l'état où elle avait subsisté éternellement. Quel est son titre ? D'où lui vient sa commission pour faire cette réforme ? Qu'aurait-on pu lui répondre (demande Bayle) ? Eût-on fondé le titre sur la force supérieure dont Dieu se trouvait doué ? Mais en ce cas ne l'eût-on point fait agir selon la loi du plus fort, et à la manière de ces conquérants usurpateurs dont la conduite est manifestement opposée au droit, et que la raison et les idées de l'ordre nous font trouver condamnable ? Eût-on dit que, Dieu étant plus parfait que la matière, il était juste qu'il la soumit à son empire ? Mais cela même n'est pas conforme aux idées de la raison.* » (p. 372, b.)

Nous ne suivrons pas plus loin notre philosophe, qui continue à divaguer ainsi (p. 373, a. b.), en mettant presque au même rang l'Être suprême et la matière brute, laquelle est insensible, indifférente à toutes les formes, et qui, sans elles, ne serait rien, ni en soi, ni pour nous. Il oublie que si Dieu n'avait pas fait, de toute éternité, sortir la matière du chaos, ou de ce qu'il appelle son état naturel, elle en serait naturellement sortie d'elle-même, mais au hasard, ou sans dessein. Il oublie ou feint d'ignorer, qu'une pure intelligence et la matière ne peuvent soutenir aucun rapport ; que par là même, dans leur action, fût-elle réciproque, il ne saurait y avoir de part ni d'autre à proprement parler, ni justice, ni injustice, ni devoir, ni droit : ces mots sont ici vides de sens. Rien n'est donc plus inepte et plus absurde que de comparer l'action bienfai-

sante de Dieu sur la matière morte, pour lui donner une sorte de vie, à la conduite d'un usurpateur envers ses semblables. Au reste, s'il avait démontré que Dieu n'a pu **former** le monde qu'à cette condition de l'avoir en effet créé dans son existence absolue, j'admettrais sans difficulté, ou du moins sans hésitation, la création proprement dite : mais il résulte des raisons qu'il allègue, disons plutôt des impertinences qu'il débite, que Dieu n'existerait pas plus comme créateur de la substance que comme créateur de la forme.

III. Mon but n'est, au surplus, ni de prouver que l'argument tiré des causes finales, est, comme je le crois du reste, entièrement indépendant de la question de savoir si la matière est éternelle ; ni d'établir ici une distinction fondamentale entre les causes efficientes et la cause appelée créatrice : mais de faire voir qu'une différence non moins essentielle existe entre les causes efficientes, ou productrices des phénomènes, et les causes finales ; et que celles-ci ont *pu* concourir avec les premières à l'organisation du monde. Les causes efficientes, les causes proprement dites, ne consistant que dans l'action des éléments de la matière et des corps les uns sur les autres ; n'étant fondées que sur les lois ou sur les propriétés des corps, agissent fatalement et sans dessein : dans telles circonstances ou conditions données, elles produiront inévitablement tels ou tels phénomènes, amèneront ensemble tel ou tel résultat nécessaire : tandis que les causes intelligentes, agissant avec intention et pour une certaine fin, pourront non-seulement faire prendre à la matière toutes sortes de formes (par le moyen des causes efficientes), mais encore en choisir une entre mille autres, pour atteindre le but, ou pour remplir l'objet qu'elles se sont proposé.

Maintenant, le monde actuel *doit-il être nécessairement* le résultat des causes qui dérivent des lois, des propriétés de la matière abandonnée à sa propre énergie ? ou *peut-il être*, comme je l'affirme, *est-il même en effet*, comme je le crois, l'œuvre d'un être intelligent ? a-t-il un but, une *cause finale* ? Telle est, en deux

mots, la question ; et cette question je pense l'avoir assez bien résolue dans le précédent paragraphe.

Un philosophe justement renommé, un auteur d'un très-grand mérite, un homme que je révère et que j'aime (1), s'exprime ainsi sur ce paragraphe, qui est de beaucoup antérieur à celui-ci : « M. Gruyer ne s'est pas rappelé, sans doute, que le principe des causes finales a été rejeté par un grand nombre de philosophes et même de naturalistes ; que rien nécessairement ne peut exister dans le monde que ce qui est compatible avec le reste des êtres dont il subit l'action ; que rien ne peut être sans être doué d'une certaine essence, et, par conséquent, sans être soumis aux lois de cette essence ; d'où il suit que l'ordre, un certain ordre au moins, est tellement nécessaire dans le monde, que, bien loin d'exiger une intelligence capable de le réaliser, il est absolument impossible qu'il ne se réalise pas, dans l'hypothèse où la matière première et chaotique serait abandonnée à elle-même. » — « M. Gruyer n'aurait-il pas oublié encore que l'ordre est la condition de la beauté, peut-être même son essence idéale, et que cette idée et le sentiment qui lui correspond, sont des lois de notre être, des états intérieurs, comme lui-même le reconnaît ? Or, si la finalité est une forme de l'esprit humain, si elle est subjective, en un mot, quelle est la valeur ontologique véritable de l'argument tiré des causes finales en faveur de l'existence de Dieu ? »

On ne peut pas avoir oublié ce qu'on n'a jamais su ; et j'ignore, ou du moins je ne sais trop, si l'ordre est en effet une condition de la beauté, bien que je sois certain qu'il plaît généralement, et que beaucoup de choses ne sont belles à nos yeux que par lui seul. Comme il paraît qu'ici l'on donne une assez grande extension à ce terme, peut-être même une signification qui lui conviendrait peu, je voudrais qu'avant tout on voulût bien le définir d'une manière précise, et m'expliquer comment il pourrait y avoir de l'ordre, par exemple, dans ce

(1) M. Tissot, dans un article manuscrit, qui n'a pu être inséré dans aucune revue.

qui fait contraste, ou dans ce qui saisit l'imagination par sa grandeur, par une grandeur hors de toute proportion avec les autres choses, dans ce qui semble contraire à l'ordre, ou le détruire, comme une tempête, un incendie, que néanmoins l'on trouve admirable, sublime.

Et quand l'ordre serait une condition de la beauté, du moins il ne la constituerait pas, il n'en serait pas l'essence idéelle. Selon moi, l'ordre est hors de nous, la beauté seule est en nous, est dans l'âme, encore que nous la rapportions aux choses qui la font naître, qui font naître le sentiment qu'à juste titre on nomme le sentiment du beau. Que dans les objets matériels qui en sont susceptibles, l'ordre soit une des causes productrices de ce sentiment, j'y consens volontiers; mais que cet ordre soit lui-même un état intérieur, ou qu'il ne soit rien qu'une idée, c'est ce que je n'accorde pas, ou ne reconnais pas.

D'ailleurs, quand cela serait, comment s'ensuivrait-il que la finalité, qui sans doute est indépendante et de l'ordre et de la beauté, ce qui doit être réciproque, fût elle-même subjective? Mais qu'est-ce que la finalité? comment pourrait-elle être une forme de l'esprit? Voilà ce que je ne puis comprendre.

Je conçois parfaitement que quand j'agis, et que j'ai conscience de ce que je veux, de ce que je fais, je n'agis qu'avec intention et pour une fin quelconque. Or, en voyant certaines choses qui ne sont point mon propre ouvrage, si néanmoins elles me semblent avoir été faites à dessein, ou dans tel ou tel but, je juge, par *analogie*, qu'elles ont été produites par d'autres hommes, ou, si elles sont évidemment au-dessus du pouvoir humain, qu'elles l'ont été par une intelligence plus puissante que l'homme et d'une autre nature. Je puis sans doute, lorsque j'en juge ainsi, me tromper fréquemment à l'égard des faits extérieurs; mais pour le fait psychologique, ou le procédé de l'esprit, il ne présente aucune difficulté.

Il n'en est pas de même de l'autre manière de voir. Si la finalité était une forme de mon entendement, ce qui, je présume, veut dire : si c'était en vertu d'une loi de ma nature que j'at-

tribue aux choses une cause finale ; il est bien vrai qu'alors je ne serais point fondé à croire qu'elles en ont une , qu'elles impliquent un être intelligent , comme je l'imagine et ne puis pas ne pas l'imaginer : mais il suivrait du même principe , que nous attribuerions , bon gré , mal gré , sans réflexion ni raisonnement , une cause finale à tout ce qui existe , au moins d'une certaine façon ou dans un certain ordre. Or , pour ma part , je suis si loin de voir partout des causes finales , et de les y voir malgré moi , que , tout persuadé que je suis (par de fort bonnes raisons) qu'il faut en donner une à l'univers , je veux dire à sa forme ; toutefois , attendu que j'ignore à quelle fin il a dû être fait , et que sa cause finale , s'il en a une , n'est pas d'une entière évidence , je n'en ai pas immédiatement conclu qu'il est l'ouvrage d'un être intelligent ; je n'ai point reconnu directement de cause finale dans la beauté de la nature , dans l'ordre qui y règne , ce que le critique semble avoir oublié. Et pour trouver une cause finale bien évidente , incontestable , j'ai eu recours à la physiologie , j'ai consulté l'anatomie. Nous n'avons pas besoin de savoir , en effet , quelle est la fin que Dieu s'est proposée en nous donnant la vie , pour être convaincus que l'homme n'a pas été formé *sans but , sans intention* ; il suffit pour cela de considérer l'usage , l'utilité , la fin prochaine , immédiate , de chacune de ses parties , et puis le but commun plus éloigné vers lequel elles concourent , l'existence de l'individu , tant comme être physique , qu'intellectuel et moral. Telle est l'idée que j'ai développée et fait valoir.

Quoi qu'il en soit , l'action fatale des causes efficientes , ou la puissance aveugle des éléments de la matière , ne porte pas le moindre préjudice aux causes intentionnelles , à leur intervention dans le jeu varié et si savamment combiné des êtres , et ne les exclue point de la scène du monde , du spectacle de la nature.

Il suit de tout ce qui précède , que l'objection fondée sur les pouvoirs de la matière pour s'arranger de l'une ou de l'autre façon , est absolument sans valeur : et je ne sache pas que la philosophie ait soulevé des objections plus graves , des

difficultés plus sérieuses. Passons donc maintenant des philosophes aux savants.

IV. Voici comment s'exprime, sur ce sujet, l'illustre auteur de la *Mécanique céleste* : « On était loin de penser, dans ces temps d'ignorance, que la nature obéit toujours à des lois immuables. Suivant que les phénomènes arrivaient et se succédaient avec régularité ou sans ordre apparent, on les faisait dépendre des causes finales ou du hasard. Mais ces causes imaginaires ont été successivement reculées avec les bornes de nos connaissances, et disparaissent entièrement devant la saine philosophie, qui ne voit en elles que l'expression de l'ignorance où nous sommes des véritables causes. » (*Système du monde*, 3^e édit., p. 212.)

Sans aucun doute, Laplace s'est fait une idée fausse et du hasard et de la cause finale, qui n'ont rien de commun avec les causes efficientes, ou productrices des phénomènes ; quoique des hommes ignorants aient pu dire, en effet, de certains phénomènes, qu'ils étaient dus, soit au hasard, soit à la volonté de Dieu, croyant qu'ils n'avaient pas de cause proprement dite. Mais il s'agit de ce qui est, et non de ce qui paraît être aux yeux des ignorants.

Le hasard est, en quelque sorte, l'opposé de la cause finale ; du moins suppose-t-il l'absence d'une pareille cause, ce qui est réciproque : mais ni l'un ni l'autre n'impliquent l'absence d'une cause proprement dite ; tout au contraire : sans une telle cause, rien ne s'explique, ne se conçoit.

Un phénomène a donc toujours une cause productrice, efficiente, connue ou non connue : mais il est vrai aussi qu'il doit avoir été produit avec ou sans dessein ; et dans le premier cas, outre sa cause efficiente, il a une cause finale, qui est alors la raison de sa cause, si je puis m'exprimer ainsi. Dans l'autre cas, malgré la cause qui l'a produit, cause aveugle d'ailleurs, nous pourrions dire qu'il n'est dû qu'au hasard, en ce sens qu'il n'a point de cause intelligente.

Mais ces deux mots, hasard et cause finale, s'appliquent

mieux , du moins plus fréquemment , au résultat , prémédité ou non prémédité , du concours de plusieurs événements ou phénomènes. Or , soit que chacun de ceux-ci ait une cause à part , soit qu'ils dépendent tous d'une cause commune , le fait ou le produit qu'ils amènent ensemble n'a point de cause particulière et distincte de celle de chacun d'eux , point d'autre cause efficiente que celle-là : mais il doit nécessairement avoir ou n'avoir pas une cause finale , avoir ou n'avoir pas été prévu et calculé ; et l'on dit , dans le dernier cas , qu'il est un effet du hasard. C'est ainsi que des pierres détachées d'un rocher , soit en vertu d'une même cause , telle que le choc d'un boulet de canon , soit par des causes toutes différentes , l'une par le vent , une autre par la pluie , une autre par la foudre , pourraient , en tombant sur la terre , former un cercle régulier , auquel cas nous dirions qu'il n'est dû qu'au hasard ; parce qu'apparemment on n'aurait pas attaqué le rocher dans l'intention et avec l'assurance de produire un pareil effet ; ou que le vent , la pluie et d'autres accidents n'auraient pas pu s'entendre entre eux pour amener ce résultat.

Il faut cependant remarquer qu'on n'est point dans l'usage de regarder comme effets du hasard les résultats réguliers et constants qui sont une suite nécessaire des lois de la nature , des causes efficientes soumises à ces lois immuables ; parce qu'elles semblent dénoter quelque dessein , et que du moins le contraire n'est pas démontré. Mais , par cela même que nous sommes dans l'ignorance à cet égard , on ne peut pas non plus certifier qu'ils ont une cause intentionnelle , bien que cela soit très-vraisemblable. Nous devons donc , en pareil cas , demeurer dans le doute , et ne rien affirmer sur la question de savoir s'il y a là cause finale ou hasard , je veux dire absence d'intention. Mais l'auteur du *Système du monde* ne s'est pas moins trompé , en croyant devoir rejeter , tout à la fois , dans tous les cas possibles , et le hasard et les causes finales.

Si nous voulons admettre ces dernières , comme , en effet , nous y sommes contraints , il faudrait , selon moi , pour éviter toute équivoque , donner au mot *hasard* une signification dia-

métralement opposée, et telle qu'il n'exprimât rien de plus, rien de moins, que la négation pure et simple d'une pareille cause en certains cas.

D'après cette définition, on pourra dire que tout ce qui se fait sans intention, sans dessein ou sans but, est l'effet du hasard, encore qu'il soit produit par quelque cause : de sorte que, s'il n'y a pas de cause intelligente autre que nous, tout en effet, à l'exception des choses que nous faisons nous-mêmes, sera dû au hasard : d'où il suivra que Dieu n'existe pas, du moins en tant que créateur des formes : et qu'au contraire, si l'on nie le hasard, il faudra bien pour lors donner une cause finale à tout ce qui existe, et concevoir que chaque événement dépend d'une pareille cause, dépend directement ou de la volonté humaine, ou de la volonté de Dieu ; ce que je ne saurais admettre. Je crois donc que beaucoup de choses ont été faites sans intention, mais non produites par aucune cause ; et j'admets à la fois, dans le monde extérieur, le hasard et les causes finales, ou, si l'on veut, tantôt l'absence et tantôt la présence, ou l'action de ces causes.

Nier les causes finales, c'est évidemment nier Dieu. Car, pour nous, Dieu n'étant d'abord qu'une intelligence autre et plus puissante que nous, agissant, tout comme nous, avec dessein et pour une fin quelconque, que serait-ce qu'un Dieu ou dépourvu d'intelligence, eût-il créé le monde ; ou qui, l'ayant créé dans son existence absolue, dans sa substance, n'aurait pu lui donner une forme ; ou qui l'aurait formé sans se proposer aucun but ? Tout cela ne serait-il pas absurde ?

Pour moi, sans voir partout des causes finales, et sans donner *à priori* une pareille cause à l'univers, ne m'arrêtant d'abord qu'aux choses qui évidemment en ont une, je démontre par là ce que le vulgaire des hommes comprend déjà confusément, en s'appuyant d'ailleurs, tout aussi bien que moi, sans qu'il s'en aperçoive, sur la raison des causes intentionnelles, mais dont il fait abus, en ne distinguant point les choses qui en ont une évidemment, de celles qui seulement paraissent en avoir une, sinon de celles qui évidemment n'en

ont pas. Voilà comment l'idée de Dieu, idée d'abord très-vague, naît pour ainsi dire avec nous, avec notre entendement, et se développe avec lui. Si nous venons ensuite à réfléchir sur cette idée, nous découvrons sans peine que d'autres idées s'y rattachent, et que Dieu nécessairement est un être inconditionnel, absolu, tout-puissant. Il y a loin de là aux divagations abstraites dont les philosophes se bercent.

Ceux de nos jours, qui aiment tant à se repaître de chimères, qui cherchent des difficultés où il n'y en a point, en rejetant ce qui est tout simple et fort clair, tandis que d'un autre côté, ils résolvent si lestement les questions les plus difficiles; ces philosophes, qui ont imaginé qu'il y avait en nous deux sortes de raisons (facultés de connaître) : l'une, proprement dite, *impersonnelle*, divine, en vertu de laquelle certaines choses (évidentes par elles-mêmes) sont vues par tous de la même manière; et l'autre, *personnelle*, qui seule nous appartient en propre, dont chacun semble faire un usage particulier (parce qu'alors les choses que nous considérons ont elles-mêmes plusieurs faces, différents points de vue, sont susceptibles d'interprétations très-diverses) : ces philosophes, dis-je, qui sont très-fiers des prétendues conquêtes qu'ils disent avoir faites, soutiennent que la meilleure, la seule preuve valable de l'existence de Dieu, se fonde sur les idées innées d'infini, d'absolu, et rejettent, avec Descartes, l'argument trop vulgaire tiré des causes finales, qui, selon eux, ne prouve rien.

Quoi qu'il en soit, j'ai reconnu moi-même que le mécanisme du monde, que l'ordre qui y règne, que l'harmonie, que la beauté de la nature, ne montraient pas immédiatement, ne prouvaient pas suffisamment une cause intentionnelle, un être intelligent. Mais j'ai pensé que si là n'était pas précisément la preuve que l'on cherche, on pourrait la trouver dans la nature organique et vivante. La raison en est simple. L'univers matériel, considéré dans son ensemble, est une machine dont je ne puis apercevoir ni deviner le but. Il m'est donc impossible de savoir avec certitude s'il en a un, s'il a été créé,

soit dans le fond de sa substance, soit dans sa forme. Par conséquent, je ne puis pas savoir par là directement s'il existe, en effet, un créateur, un Dieu. Et ce que nous disons de l'univers, envisagé comme un seul tout, comme un seul être, on peut le dire aussi de l'homme en son entier. Mais il en est tout autrement dès qu'on l'examine en détail. Ainsi, quoique j'ignore complètement si l'homme existe pour une fin, comme nous le croyons tous, et dans ce cas, quelle est sa fin, sa destinée, je sais du moins que les parties dont le corps se compose, encore qu'elles aient des fonctions très-diverses, que je connais d'ailleurs, concourent toutes vers un but qui leur est commun, l'existence de ce corps sous telle forme donnée, ce qui fait voir déjà que ces fonctions ne sont point l'effet du hasard; et, par exemple, il me paraît de la plus entière évidence, que l'œil et la lumière ont été faits à dessein l'un pour l'autre, et que tous deux ont été destinés, intentionnellement, à servir de moyen et d'organe au *sens* de la vue, qui serait sans objet si la lumière ou l'œil n'existaient pas. En étudiant sous cet aspect l'anatomie et la physiologie, vous y verrez partout la main de Dieu (peu importe dès lors que l'univers ait pu ou qu'il ait dû se former de lui-même).

On a dit que, pour être conséquents, les partisans des causes finales doivent admettre une hypothèse rejetée de nos jours et reconnue pour fausse, l'immutabilité des espèces vivantes. Accordons aux naturalistes que les espèces changent, se modifient avec le temps, et périssent même tout à fait : comment cela peut-il être contraire à l'opinion qu'elles ont été créées pour une certaine fin ? Comment pourrait-on en conclure que rien dans le monde ne suppose une intention, une cause finale ? Il faut considérer que, si Dieu a créé les choses, dans leur substance ou dans leur forme, il a dû nécessairement se soumettre lui-même, agir conformément aux lois de la matière (lois immuables, qu'elle les tienne de lui ou de sa propre essence) : mais qu'il a dû prévoir aussi, qu'il a permis, qu'il a voulu, tous les effets qui pouvaient résulter des propriétés

diverses des corps bruts , et surtout des corps organisés produits par sa puissance ; dans lesquels il a mis une variété si merveilleuse , que pas un ne ressemble à l'autre , et que pas un non plus , à la rigueur , ne ressemble à lui-même dans deux instants consécutifs ; que tous se modifient , quelquefois par eux-mêmes , ou volontairement , et que tous meurent , un peu plus tôt , un peu plus tard , pour être remplacés par d'autres ; enfin , qu'il en est des espèces comme des individus , si bien que nous pouvons conjecturer que Dieu ne discontinue pas de former des êtres nouveaux. Quel est son but en agissant ainsi ? C'est ce que nous ignorons. Mais comment suivrait-il de cette variation ou mutabilité , dans les espèces ou les individus , que l'œil et l'oreille , par exemple , n'auraient pas été faits pour voir et pour entendre ; que Dieu n'aurait pas eu pour but , en donnant aux êtres vivants les organes des sens , de mettre , en général , autant que le comportent les lois de la matière et la diversité des organisations , les hommes et les animaux en rapport avec la nature , en relation les uns avec les autres ?

C'est s'abuser bien tristement , bien évidemment selon moi , de penser que l'observation de certains faits (plus étonnants cent fois que tout ce que nous pourrions imaginer , que toutes nos inventions les plus ingénieuses) ne nous révèle pas un être intelligent , et qu'il faut le chercher hors de là , loin de là , dans je ne sais quelle idée naturelle , ou pour mieux dire surnaturelle , née en nous , ou du moins créée par l'âme elle-même , je ne sais à propos de quoi.

V. Quant à ceux qui , pour démontrer l'existence de Dieu , s'appuient sur la prétendue cause *efficiente* , ou productrice du monde , de l'univers en soi , comme si le monde , ou sa substance , n'était qu'un simple phénomène et supposait , en conséquence , une cause proprement dite ; ils méritent à peine qu'on les réfute.

Dieu a pu créer la matière (et c'est ce qu'il faudrait prouver) ; mais créer la matière , créer une substance , ce n'est pas simplement produire un phénomène , ou créer une idée. M. Henri

Martin, le commentateur de Platon (1), a bien tenté de faire rentrer dans les *causes* en général, la *création*, ou l'action de créer : mais, outre que cela ne nous avance guère, il n'y est parvenu qu'en s'appuyant sur deux principes hypothétiques, ou pour mieux dire, sur deux pétitions de principe, savoir : 1° Que l'âme n'est pas éternelle ; que, si elle ne doit pas avoir de fin, au moins, dit-il, a-t-elle un commencement, *car* elle ne peut être sans cause. Mais c'est précisément ce qu'il fallait prouver ; ce qu'il serait d'autant plus nécessaire de bien prouver d'abord, que diverses doctrines, tant anciennes que modernes, sont établies sur la supposition que l'âme a toujours existé, soit individuellement, soit comme substance universelle. 2° Que, selon lui, l'idée de cause est une notion première et simple, donnée par la raison, à l'occasion des phénomènes de notre puissance active (de la puissance dont on suppose que nous sommes doués de produire nous-mêmes, sans autre cause, de créer nos idées) ; d'où ce principe sous-entendu, supposé et non démontré, que l'idée même de création, ou de *cause* créatrice, nous est aussi donnée par la raison, à l'occasion des mêmes *phénomènes* (de nos idées). Ce qui est d'autant plus étrange, qu'un phénomène, soit interne, soit externe, n'est rien qu'un changement dans une substance préexistante, et que la création proprement dite, ou l'action de créer, la cause créatrice, si l'on veut, est séparée par un abîme de la cause efficiente ; qu'il y a l'infini entre produire un simple changement, une modification quelconque, dans sa propre substance ou dans une autre, ce qui n'est rien produire au fond, rien de réel du moins, et créer, hors de soi, un être (un corps ou un esprit) qui n'existait en aucune façon.

Je ne veux pas faire entendre par là qu'il soit plus difficile à Dieu de créer une substance, qu'à nous de la modifier, mais seulement que l'idée de *cause* productrice, efficiente, ne contient pas l'idée de *création* ; et que par conséquent on ne peut pas prouver l'existence de Dieu, celle d'un créateur, en s'ap-

(1) Voir *Études sur le Timée*, tom. II, p. 201.

puyant sur le principe de la causalité ; même quand on entendrait par là, non ce fait expérimental que tout phénomène a une cause, mais une propriété de l'âme en vertu de laquelle nous en donnerions une, *à priori* et malgré nous, au premier phénomène connu.

Ce n'est pas tout ; il nous faudrait admettre encore, ou poser en principe, avec M. Henri Martin, que l'univers, que l'âme, que toute *substance* a, comme tout *phénomène*, une *cause* quelle qu'elle soit. D'où il suivrait inévitablement que Dieu lui-même en aurait une : absurdité palpable et monstrueuse, qui, d'ailleurs, mettrait à néant, ou du moins rendrait vaine, toute démonstration de l'existence de Dieu.

Nous pouvons donc conclure de tout ce qui précède, que l'argument fondé sur les causes finales est le meilleur, est l'unique moyen pour démontrer, d'une manière satisfaisante et parfaitement intelligible, l'existence d'un esprit suprême, d'un entendement divin, dont, en effet, l'action et le pouvoir occultes se manifestent clairement, avec une entière évidence, dans une foule de cas particuliers, et qui, du moment qu'il existe, a dû donner à l'univers sa forme ; non pas une forme telle quelle, que nous pourrions attribuer à des causes aveugles, purement efficientes, en un mot, au hasard ; mais celle qu'il a jugée la plus propre à remplir l'objet qu'il s'était proposé : soit, du reste, que la matière existe par elle-même, soit que Dieu l'ait créée, ou dans le temps, ou bien de toute éternité. C'est la question que nous allons à présent discuter, et qui sera l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE V.

De la création.

§ 1.

En quel consiste la création, et si elle est conçue comme possible.

I. On peut prendre le mot création en deux sens opposés ou différents ; l'un passif, l'autre actif.

Dans la première acception du mot, la création est le passage de la non-existence à l'existence, ou du néant à l'être ; c'est l'apparition, la naissance d'un être, ou de quelque chose qui n'existait pas.

Dans la deuxième, c'est l'action de créer, ou de donner l'existence ; c'est l'opération par laquelle la créature est produite.

Le mot d'annihilation, ou d'anéantissement, a une signification diamétralement opposée à celui de création, dans quelque sens que l'on prenne celui-ci.

On nomme créateur, l'être qui exerce, ou qui a le pouvoir d'exercer cette action, l'agent à qui ce pouvoir appartient.

On donne le nom de cause créatrice, tantôt, mais improprement, à cet agent, au créateur lui-même, et alors la cause créatrice est ou peut être antérieure à la créature ; tantôt, et avec plus de raison, à l'action, quelle qu'elle soit, à l'opération en vertu de laquelle la créature est produite ; et dans ce cas, la cause créatrice et la naissance, ou l'apparition de la créature, sont nécessairement simultanées, sans quoi il y aurait, au moins pour un instant, création sans créature, ce qui serait contradictoire.

Pour rendre ces définitions plus claires, nous aurons recours

à une comparaison, autant qu'il sera possible d'en faire une ici.

Supposons qu'un morceau de glace fonde sous l'influence de la chaleur, ou du feu dont on l'approche. Ce dernier sera le créateur de l'eau; celle-ci, la créature, ou le résultat de la création proprement dite; l'action du feu sur la glace, la cause créatrice; et la liquéfaction, ou la fusion de cette dernière, la création prise dans le premier sens que nous avons donné à ce mot.

Mais cette comparaison, qui d'ailleurs ne prouve ni n'explique rien au fond, que néanmoins on fait souvent, pour ainsi dire, à son insu, bien loin de donner une idée juste des choses dont il s'agit, n'en donnerait, au contraire, qu'une idée fausse si on la prenait à la lettre, ou qu'on en confondit les termes. Le feu, à proprement parler, ne crée rien, ne crée point une substance, un être réel; il ne fait que modifier le corps soumis à son action. L'eau, ou la glace rendue liquide, n'est donc point un être nouveau, elle existait déjà, mais sous une autre forme. L'action du feu sur la glace solide, cause *efficiente* de sa fusion, ne peut pas être assimilée à la cause créatrice, à l'*action* de créer. Enfin, la liquéfaction de la glace, qui n'est que le passage d'une manière d'être à l'autre, un simple *effet* par conséquent, ne ressemble en aucune manière au passage du néant à l'être, ou de l'existence idéale à l'existence réelle.

Il faut bien distinguer aussi l'existence relative des choses de leur existence absolue: cette distinction est de la plus haute importance.

Parmi les choses qui n'ont qu'une existence relative, sont toutes espèces de phénomènes, de résultats et de rapports; et leur cause créatrice, si l'on peut employer ici cette expression, n'est rien de plus que leur cause efficiente, et leur cause finale quand elles en ont une. La création et l'annihilation de ces choses sont très-fréquentes, et nous les concevons, ou nous croyons les concevoir parfaitement.

Les choses qui ont une existence absolue sont les substances et les propriétés qui les constituent; les substances, dis-je, considérées en elles-mêmes et indépendamment de toutes modifications ou manières d'être accidentelles.

Or on donne plus particulièrement le nom de création à celle de ces substances : ainsi la création proprement dite est celle des existences absolues.

Il faut en dire autant de l'annihilation.

Une chose n'est donc, à proprement parler, créée ou anéantie, que lorsqu'elle passe, non d'une manière d'être à une autre, de façon que la première cesse d'exister et que la seconde reçoit une existence qu'elle n'avait pas ; mais du néant à l'existence absolue ou de cette existence au néant. Il y a création, lorsqu'un être qui n'était pas, qui n'existait d'abord en aucune façon, commence d'exister ou bien existe tout à coup sous une forme quelconque ; et annihilation, lorsqu'un être qui existait n'importe de quelle manière, cesse tout à fait d'exister, est réellement anéanti et dans sa forme et dans sa substance, si cela est jamais arrivé.

Attendu que, d'une part, nous n'avons jamais vu ni création, ni annihilation de ce genre, et que, d'une autre, ces choses sont tout à fait au-dessus de nos conceptions, on ne doit les regarder comme possibles, ou réelles, que sur des preuves, des démonstrations rigoureuses.

En tant que l'homme n'est qu'un ensemble ou une suite non interrompue de *phénomènes*, tant physiologiques que psychologiques, il ne suppose que des causes *efficientes*, qui, si je puis dire, créent ces phénomènes ; et chacun d'eux a sa cause à part.

Mais ces phénomènes ont entre eux certains rapports de convenance qu'on ne peut pas attribuer aux seules forces de la matière, non plus qu'à l'âme humaine ; et les fonctions très-diverses des différentes parties de l'homme, non-seulement ont chacune un but d'utilité qui annonce qu'elles leur ont été assignées intentionnellement ; mais, de plus, elles concourent toutes vers un but commun ; ce qui doit nous faire envisager l'homme comme un *résultat* impliquant une cause *finale* ; de sorte que l'homme doit son existence à un être intelligent qui l'a créé avec intention, pour une fin quelconque. Et, quoique cela ne soit pas aussi bien démontré, suivant toute apparence, il en est de même de l'univers, considéré comme

une grande machine, soumise d'ailleurs aux lois de la mécanique.

Mais il est évident qu'il n'est ici question que de l'existence relative de ces choses, et non de leur existence absolue, c'est-à-dire de celle des substances dont elles se composent. Tout ce que nous pouvons conclure de nos raisonnements, c'est que Dieu a créé l'homme et l'univers, à peu près comme l'homme a créé une horloge, ou tel autre résultat de la combinaison de ses idées : et il est clair qu'il ne s'agit point encore ici d'une création proprement dite.

II. Si donc on voulait soutenir que Dieu a réellement créé la matière, ou la substance de l'univers, il resterait toujours à démontrer qu'il fut un temps où elle n'existait sous aucune forme, ni en aucune façon, et que Dieu, par un acte de sa volonté, l'a fait naître de rien : car si elle avait existé de quelque manière, ou hors de lui ou en lui, et qu'il n'eût fait que la rendre sensible d'insensible qu'elle était, ou bien encore, qu'elle ne fût qu'une manifestation de sa propre substance, une modification de lui-même, il ne l'aurait pas engendrée par une vraie création, par une création de substance.

Une pareille création, étant incompréhensible et jamais ne s'étant opérée sous nos yeux, n'est point du tout vraisemblable. Cependant la plupart des hommes l'admettent aujourd'hui comme un fait assuré, et il leur semble qu'ils n'ont pas beaucoup de peine à la concevoir. Mais ils n'y croient, sans doute, que d'après la lecture des livres saints, bien ou mal interprétés, ou sur l'autorité et la foi d'autrui : et ils ne s'imaginent la comprendre que parce qu'ils en jugent d'après la création des phénomènes, c'est-à-dire des modifications ou transformations de matières préexistantes ; d'autant que ces transformations sont telles assez souvent, qu'une substance, changeant de nature, est comme anéantie sous une forme et créée sous une autre ; et quelquefois aussi sont telles que, dans certains cas, un corps, d'invisible et intangible qu'il était, devient visible, palpable, et semble en effet naître de rien, comme, par exemple, la glace qui se forme en hiver sur les vitres d'un appartement hu-

mide ; et dans d'autres cas , au contraire , semble être anéanti en cessant d'affecter nos sens , comme il arrive dans la vaporisation des liquides et de quelques solides.

Nous concevons très-bien que Dieu peut ce que l'homme ne peut pas ; mais nous ne concevons point qu'il puisse ce qui paraît impossible en soi : et quant à la *nature* de son intelligence , nous n'en pouvons juger que par la nôtre. Or l'homme , par un acte de sa volonté , ne crée rien que , 1° cet acte lui-même (s'il n'a pas d'autre cause) , lequel n'est qu'une modification de l'esprit , et 2° certains mouvements corporels , qui ne sont que des modifications de la matière. Par là , nous comprenons assez bien que Dieu , existant partout , peut aussi , par des actes de sa volonté toute-puissante , donner à la matière toutes les formes imaginables ; et nous voyons clairement , par la considération des causes finales , qu'en effet il lui a donné certaines formes , que peut-être il maintient par son action : qu'ainsi la matière , indépendante de Dieu quant à son existence , ne l'est point quant à sa forme , et que , sous ce rapport , elle en dépend entièrement , sans qu'il y ait d'ailleurs en cela aucune espèce de réciprocité. Mais c'est là tout ce que nous pouvons concevoir comme possible , et , les choses examinées de bien près , la création proprement dite est pour nous une absurdité. Il n'y a donc point , dans nos idées du moins , de causes créatrices ; il n'y a que des causes efficientes : il n'y a rien de produit que des phénomènes ; il n'y a jamais eu de substances créées.

Dieu , pense-t-on , peut faire naître hors de lui quelque chose de rien , ou , comme on dit aussi , tirer la matière du néant ; car on ne sait comment se représenter cet acte , vrai ou supposé , de la toute-puissance divine , ni comment exprimer ce qui , sans aucun doute , est incompréhensible à notre intelligence. Mais qu'est-ce qu'une puissance qui , n'opérant sur rien , produit néanmoins , hors d'elle-même , un être dont la nature , ou l'essence , diffère entièrement de la sienne propre ? Quoique je sache fort bien ce que c'est qu'une substance modifiée *par* une autre , c'est-à-dire par l'*action* qu'exerce celle-ci sur la première , je ne conçois pas mieux comment une substance pour-

rait être créée *par* une autre, que je ne conçois comment elle pourrait l'être *par* elle-même, ou sans l'intervention d'aucune autre; et si nous n'en jugions pas faussement par des comparaisons insignifiantes dont, à notre insu, nous confondons les termes, nous resterions convaincus qu'une substance créée *par* une autre, dont la préexistence d'ailleurs (supposons-la réelle) n'explique rien ici, est une chose non-seulement incompréhensible, mais tout à fait inintelligible.

Si j'admettais que la matière, que *quelque chose* (de substantiel) a pu être créée, ou sortir du néant, n'importe de quelle manière, je nierais certainement que cette proposition, *quelque chose* a toujours existé, fût une vérité nécessaire. Mais une incontestable vérité, selon moi, est que *tout* ce qui existe a toujours existé. Un éternel agent, un éternel sujet, une infinie variété d'objets et de rapports, partout des phénomènes qui se succèdent, sans commencement ni fin, produits directement par des causes efficientes, et indirectement par des causes finales, du moins par celle dont tout dépend : voilà, me paraît-il, le monde. Je ne fais pas pour cela un dicu de la matière, et ne conçois entre elle et Dieu ni réciprocité d'action, ni rivalité de puissance.

§ 2.

Preuves de la création fondées sur la confusion des idées de cause EFFICIENTE et de cause CRÉATRICE.

I. L'impossibilité d'une création proprement dite supposée démontrée, y a-t-il eu de toute éternité deux substances co-existantes, comme je le pense, bien que des philosophes trouvent, je ne sais pourquoi, qu'il y aurait en cela de la contradiction; ou bien n'y a-t-il jamais eu qu'une substance unique, et les phénomènes ou physiques ou intellectuels ne sont-ils tous que des modifications d'un même être, d'une même substance, de la substance divine, de façon que Dieu, l'homme et l'univers ne seraient, au fond, qu'une même

chose différemment modifiée, ou se manifestant de différentes manières ?

Interrogeons M. Cousin. Selon lui (5^e leçon), comme selon moi, rien ne se fait de rien, le monde n'a pu sortir du néant, il n'y a rien de produit que des phénomènes, il n'y a que des causes efficientes (et des causes finales). D'où nous pouvons conclure, que rien n'est créé dans son existence absolue, qu'il n'y a point eu de création de substance. Mais, d'un autre côté, M. Cousin trouve absurde ou contradictoire la coexistence éternelle de deux substances distinctes. Donc il n'y a qu'une substance. Est-ce là une conséquence de la doctrine de M. Cousin ? Je le crois. Mais lui-même arrive-t-il à cette conclusion ? C'est ce que nous verrons à l'instant. *Rien*, dit-il d'abord, *n'est sorti du néant, mais le monde n'en a pas moins été créé*. Comment concilier des choses aussi contradictoires ? En confondant l'existence absolue avec l'existence relative ; la substance, matérielle ou spirituelle, avec sa forme ou sa modification ; et, par suite, la création proprement dite, ou la cause créatrice, supposée capable de produire un être réel, avec la cause efficiente, qui ne peut produire qu'un phénomène, qu'un changement quelconque dans une substance qui déjà existe.

« Leucippe, Epicure, Lucrèce, Bayle, Spinoza, et tous les penseurs un peu exercés, démontrent trop aisément, dit M. Cousin, que de rien on ne tire rien, que du néant rien ne peut sortir ; d'où il suit que la création est impossible. En prenant une tout autre route, nous arrivons à cet autre résultat : que la création est, je ne dis pas possible, mais nécessaire..... » — « Créer est une chose très-peu difficile à concevoir, car c'est une chose que nous faisons à toutes les minutes ; en effet, nous créons toutes les fois que nous faisons un acte libre..... Ainsi causer, c'est créer ; mais avec quoi ? Avec rien ? Non sans doute ; tout au contraire, avec le fond même de notre existence..... L'homme ne tire point du néant l'action qu'il n'a pas faite encore et qu'il va faire ; il la tire de la puissance qu'il a de la faire ; il la tire de lui-même. Voilà le type

d'une création. La création divine est de la même nature. Dieu, s'il est une cause, peut créer; s'il est une cause absolue, il ne peut pas ne pas créer; et en créant l'univers, il ne le tire pas du néant, il le tire de lui-même. »

Ainsi, selon M. Cousin, l'univers n'est qu'un phénomène, dont le sujet, ou la substance n'est autre que Dieu même: et comme le phénomène ne peut pas être d'un côté et la substance de l'autre; comme le phénomène n'est qu'une modification de la substance, ou pour mieux dire, n'est que la substance modifiée, il s'ensuit que l'homme et la nature, que l'univers et l'âme humaine ne sont que différentes modifications de la substance divine, ne sont que la substance divine différemment modifiée, ou se manifestant sous ces formes diverses.

Voici comment s'exprime M. Cousin dans ses *Fragments philosophiques* (3^e éd. tom. I, p. 221): « Toutes les idées que nous pouvons nous faire de la création sont empruntées, en dernière analyse, à la conscience de notre causalité personnelle. Or, dans la *causation*, pour nous servir de ce mot anglais, il y a création d'une *détermination intérieure*, ou d'un *mouvement externe*, c'est-à-dire la création de quelque chose de *phénoménal*. Partant de là, qui peut nous permettre de concevoir légitimement la *création de substance*? »

Sauf le mot création, que je n'approuve pas quand on l'applique ainsi littéralement à d'autres choses qu'à la substance, ce passage est conforme à mon opinion. Je n'admets pas plus que M. Cousin la création de substance, ou simplement la création. Mais si la matière n'est pas une substance, si elle n'est rien qu'une modification de la substance divine, un simple phénomène; que sont les modifications de la matière elle-même, que sont les phénomènes physiques, et comment pouvons-nous produire du mouvement dans le corps, dans la matière, c'est-à-dire dans un *phénomène*, qui, séparé de la substance, n'est rien qu'une abstraction? On voit l'embarras de l'auteur, quand il veut établir qu'il ne saurait y avoir qu'une substance, et que cette substance unique est Dieu :

que la matière n'en est pas une, parce que ces deux substances seraient limitées l'une par l'autre, ce dont on n'aperçoit pas la raison.

« L'idée, dit-il, d'attacher une substance à chaque objet, conduisant à une multitude infinie de substances, détruit l'idée même de substance ; car la substance étant ce au delà de quoi il est impossible de rien concevoir relativement à l'existence, doit être unique pour être substance. Il est trop clair que des milliers de substances qui se limitent nécessairement l'une l'autre, ne se suffisent point à elles-mêmes et n'ont rien d'absolu et de substantiel. Or, ce qui est vrai de mille est vrai de deux. Je sais que l'on distingue les substances finies de la substance infinie ; mais des substances finies me paraissent fort ressembler à des phénomènes, le phénomène étant ce qui suppose nécessairement quelque chose au delà de soi (1), relativement à l'existence. Chaque objet n'est donc pas une substance ; mais il y a de la substance dans tout objet, car tout ce qui est ne peut être que par son rapport à *Celui qui est celui qui est*, à celui qui est l'existence, la substance absolue. C'est là que chaque chose trouve sa substance ; c'est par là que chaque chose est substantiellement ; c'est ce rapport à la substance qui constitue l'essence de chaque chose..... » (p. 348.) — « Si Dieu n'est pas tout, il n'est rien ; s'il est absolument indivisible en soi, il est inaccessible et par conséquent il est incompréhensible, et son incompréhensibilité est pour nous sa destruction..... » (p. 76.)

II. Quoi qu'il en soit de cette doctrine, que nous ne voulons pas approfondir, et pour en revenir à notre sujet, il est certain qu'on n'a jamais pu prouver la création du monde, qui est purement conjecturale, que par une application fautive et abusive de ce principe, qu'il n'y a rien sans cause. Comme

(1) Au delà et au-dessous. Au-dessous est la substance, qui est inséparable du phénomène. Au delà est la cause, qui suppose une substance aussi, mais différente de la première.

le mot *cause* n'a relation qu'au mot *effet*, et que la *substance* de l'univers, qu'elle diffère ou non de la substance divine, n'est point un *effet*, parce que d'abord elle n'est point un phénomène, de même que la création proprement dite ne serait point une cause efficiente; si l'univers a réellement été créé dans son existence absolue, dans le fond même de sa substance (ce qui supposerait d'ailleurs que celle de chaque corps n'est pas une portion finie d'une divinité divisible), ce n'est pas du moins en s'appuyant sur un rapport de causalité qu'on pourra le démontrer.

Lorsque Descartes veut prouver l'existence de Dieu par la création, il fait une pétition de principe, en supposant de prime abord que la matière a été créée, ou que son existence implique une cause efficiente, et qu'elle ne peut persévérer dans l'être que par une création continuée, tout comme si elle n'était qu'un simple phénomène, un phénomène continu, qui, en effet, supposerait une cause permanente.

Mais qu'entend-on par une création continuée? Est-ce une action non interrompue du Créateur sur la créature, action par laquelle il la soutiendrait, comme on dit, hors du néant? D'abord il n'y a point de création réelle dans l'action, quelle qu'elle puisse être, d'une substance sur une autre substance qui déjà existe, et il y aurait l'infini entre un pareil acte et la création de substance. En second lieu, si on ne se laisse pas séduire par de vaines comparaisons, dont les termes se confondent dans notre esprit (telle que celle, par exemple, que l'on tirerait de la production et de l'existence continue du *mouvement*), et qu'on examine la chose en elle-même, on verra qu'on ne peut se former aucune idée intelligible d'une telle action (ou continuité de création), et que ces mots, soutenir un être *hors* du néant, l'empêcher de rentrer, de retomber *dans* le néant, n'ont véritablement aucun sens.

Une création continuée est-elle une suite de créations nouvelles qui se succèdent sans interruption sensible? Il en résulterait une absurdité palpable; car ce qui est actuellement créé n'avait jamais existé; ce qui est anéanti est disparu pour

toujours : il impliquerait donc contradiction que *la même et identique* substance fût alternativement créée et anéantie.

§ 3.

Preuves de la création fondées sur d'autres erreurs.

I. Un philosophe du moyen âge, Tophail, fait sur l'éternité du monde deux suppositions contraires, et de chacune il tire une conséquence qui semble contradictoire, ou en opposition avec l'hypothèse. Il finit par conclure, sans raison, que le monde est éternel ; que néanmoins il a été créé, quoique de toute éternité, et qu'en tout cas, la cause créatrice, ou efficiente du monde, ce qui est la même chose pour lui, est immatérielle (1).

« Le monde est-il éternel ou ne l'est-il point ? C'est une question qui a ses preuves également fortes pour et contre. Mais quel que soit le sentiment qu'on suive, on dira :

« Si le monde n'est pas éternel, il a une cause *efficiente* ; cette cause efficiente ne peut tomber sous les sens, être matérielle, autrement elle ferait partie du monde. Elle n'a donc ni l'étendue ni les autres propriétés des corps ; *elle ne peut donc agir sur le monde.* »

Supposé que cette conséquence soit juste, nous n'en pourrions rien conclure contre la création du monde. En effet, si ce qui est immatériel ne peut agir sur ce qui est matériel, il en résultera seulement que Dieu ne peut agir sur le monde actuellement existant, mais non pas qu'il n'a pas pu le créer (dans son existence absolue) : car faire naître de rien, tirer du néant une chose qui n'existait pas encore, ce n'est point agir sur elle. Mais peut-être Tophail a-t-il voulu dire simplement que Dieu, étant immatériel, n'aurait pas pu agir sur la matière

(1) Tophail, bien ou mal interprété ou traduit, avait-il réellement soutenu cette opinion, en s'appuyant sur les arguments qu'on lui prête ? Peu m'importe (car je ne fais point de l'histoire) ; je la trouve formulée quelque part, et cela me suffit dans l'objet que j'ai en vue. (Voir *Encycl. Phil.*, tom. III, p. 332, b.)

(supposée éternelle) pour en former le monde ; et que dès lors on ne pourrait admettre qu'il l'eût créé : d'où il suivrait que le monde est éternel, même quant à son existence relative, ou à sa forme actuelle.

« Mais si le monde est éternel, il n'y a jamais eu de repos. Or tout mouvement suppose une cause motrice hors de lui : donc la cause motrice du monde serait hors de lui ; il y aurait donc quelque chose d'abstrait, d'*antérieur au monde*, d'incomparable et d'anomal à toutes les parties qui le composent. » Ce qui semble inconciliable avec son éternité, supposé toutefois que l'antériorité de la cause efficiente du mouvement soit une conséquence nécessaire de son extériorité.

Mais, en premier lieu, quoiqu'il soit certain que le mouvement qui commence dans tel corps particulier a sa cause hors de ce même corps, il n'est pas vrai, ou du moins il n'est pas démontré, que le passage du repos au mouvement dans un corps en général, ait sa cause efficiente hors de la matière en général, surtout si l'on admet que les corps peuvent agir les uns sur les autres par attraction et à distance. En second lieu, il n'est pas vrai non plus que le mouvement actuel d'un corps suppose une cause motrice, une cause quelconque, ni hors de lui ni en lui, sans laquelle il rentrerait dans l'état de repos ; car le mouvement n'est qu'une manière d'être que les corps conservent en vertu même de leur inertie, et qu'ils ne peuvent perdre que par l'action contraire de forces positives extérieures, c'est-à-dire par la rencontre d'obstacles matériels qui détruisent leur mouvement.

D'ailleurs, en admettant même que le mouvement implique une cause quelconque, il n'en résulterait pas que cette cause fût antérieure au mouvement, et à plus forte raison à la matière. Car si le mouvement est un effet, il existe conjointement et simultanément avec sa cause, et ne saurait en être séparé. Une cause, quelle qu'elle soit, ne peut être considérée comme telle, que dès l'instant, et en tant qu'elle produit réellement un effet : l'effet ne suit donc pas sa cause, il existe avec elle. L'éternité du mouvement, de quelque manière qu'on envisage

celui-ci, c'est-à-dire, soit qu'il ait une cause, soit qu'il n'en ait pas besoin, n'implique donc pas contradiction.

« Toute substance corporelle a une forme, sans laquelle le corps ne peut ni être conçu ni être. Cette forme a une cause; cette cause est Dieu : c'est par elle que les choses sont, subsistent, durent : sa puissance est infinie, quoique ce qui en dépend soit fini. »

Puisque cette forme a une cause, elle est donc un effet, selon notre philosophe : or tout effet est le passage d'une manière d'être à une autre; et, puisque la forme est permanente, elle est donc, si l'on peut s'exprimer ainsi, un effet permanent, ou le passage continu d'un état à un autre; comme l'est, par exemple, le mouvement d'un corps pesant que l'on fait glisser avec effort sur la terre : sans une force extérieure et une action continue, ou qui se renouvelle sans cesse, il rentrerait dans le repos; il peut donc être considéré comme passant à chaque instant du repos au mouvement. Or il paraît que Tophail juge de tous les mouvements par celui-ci, et de toutes les autres formes, de toutes les autres manières d'être et propriétés des corps, même de leurs propriétés essentielles, par le mouvement; en sorte qu'elles n'existent, suivant lui, et ne continuent d'être que par une cause, que par une force qui s'exerce à tous les instants, ou sans interruption. C'est donc, de toute façon, semble-t-il, sur l'idée fausse qu'il s'est faite du mouvement, qu'il fonde sa preuve de la création du monde.

Mais, je ne saurais trop le redire, il n'y a que les effets, les phénomènes proprement dits, qui aient une cause proprement dite, une cause efficiente, ou productrice. Les formes, les propriétés essentielles, constitutives d'un corps, et par conséquent ce corps lui-même, peuvent avoir une cause créatrice, mais jamais de causes efficientes; elles peuvent, dis-je, avoir une cause créatrice; mais admettre en principe qu'elles en ont une, c'est poser en fait ce qui est en question, et par ce moyen, si l'on s'en contente, il n'est pas difficile de prouver que la matière a été créée.

On voit que Tophail voulait concilier l'éternité du monde

avec sa création : que , jugeant de la substance d'après ses modifications , qui ne peuvent avoir lieu sans cause , et confondant ainsi deux choses essentiellement différentes , il croyait que le monde avait été créé , même (à ce qu'il paraît ici) dans son existence absolue , et qu'il y a actuellement création ; qu'il y a une création continue , sans laquelle les choses , perdant leurs formes , leurs propriétés essentielles , rentreraient dans le non-être ; à peu près comme un corps qui se meut dans un milieu résistant rentrerait dans l'état de repos , sans une force extérieure qui agit sur lui sans interruption.

Cette opinion est celle de plusieurs philosophes modernes très-célèbres et des théologiens en général , qui , au surplus , soutiennent que le monde a été créé dans le temps , et non de toute éternité.

II. Cudworth (1) , pour prouver que le monde a commencé , et que Dieu existe de toute éternité , fait un long raisonnement qui se réduit à ceci :

Nous ne pouvons pas imaginer l'infini , parce que nous n'en avons jamais eu aucune sensation ; nous ne pouvons pas imaginer une durée infinie : mais puisque l'on peut prouver avec une évidence mathématique , qu'il y a quelque chose dont la durée est infinie , ou sans commencement , il s'ensuit d'abord , que nous ne devons pas nier l'existence d'une chose , par cela seul que nous ne la comprenons pas parfaitement. Quant à l'infinité d'une durée successive , non-seulement nous n'en avons aucune image sensible , mais même aucune idée intelligible. Donc il n'y a point de durée successive infinie : donc la durée infinie , qui est celle de Dieu , n'est point successive , mais permanente ; et la durée successive , qui est celle des choses , n'est point infinie : donc le monde n'est pas éternel.

On voit que la proposition fondamentale de ce raisonnement , savoir , que la durée des choses , la durée du monde est succes-

(1) *Véritable système de l'univers*. (Voyez *Encycl. théolog.*, tom. II, p. 228 a.)

sive, suppose elle-même que , non-seulement les phénomènes de la nature et de l'intelligence , mais encore les substances mêmes qui forment la base de cet univers sont à chaque instant comme anéanties et reproduites , et n'existent que par une création qui se renouvelle sans cesse ; puisque sans cela leur durée serait permanente et non pas successive. Comment en effet concevoir autrement une durée successive dans l'atome, qui est indivisible , inaltérable par essence , non susceptible d'essuyer aucun changement interne ? La durée successive est celle qui est divisée par des changements successifs , elle n'appartient qu'aux choses qui changent. Mais comme la substance en elle-même est identique , et en quelque sorte immuable , il semble que sa durée soit permanente plutôt que successive. L'existence continue des choses est assimilée , ou comparée à celle d'un phénomène en apparence continu ; au passage toujours renaissant d'une manière d'être à une autre , sous l'influence d'une même cause ; ce qui serait assez exact , si cette existence était en effet , comme on le suppose ici sans preuve et sans raison , le passage continu du néant à l'être. Mais certes , nous avons une idée beaucoup moins *intelligible* de cette création toujours renouvelée à l'égard d'un *même* être , et même de la création pure et simple , que d'une durée successive infinie : ainsi nous serions bien plus en droit de regarder comme impossible la création du monde , surtout si elle a besoin d'être sans cesse renouvelée , que son éternité successive.

Quoi qu'il en soit , ce que Cudworth pose en principe , savoir , que la durée des choses est successive , même quant au fond de leur substance , comme si c'était là un fait incontestable , qui n'eût pas besoin d'être démontré , Fénelon le prouve ainsi qu'il suit :

« Quand même les êtres créés ne changeraient point de modification , il ne laisserait pas d'y avoir , quant au fond de la substance , une mutation continuelle. Voici comment : c'est que la création de l'être qui n'est pas par lui-même , n'est pas absolue et permanente ; l'être qui est par lui-même , ne tire point du néant des êtres qui ensuite subsistent par eux-mêmes hors

du néant d'une manière fixe, ils ne peuvent continuer à exister qu'autant que l'être nécessaire les soutient hors du néant; ils n'en sont jamais dehors par eux-mêmes, donc ils n'en sont dehors que par un don actuel de l'Être. Le don actuel est libre, et par conséquent révocable; s'il est libre et révocable, il peut être plus ou moins long; dès qu'il peut être plus ou moins long, il est divisible; dès qu'il est divisible, il renferme une succession; dès qu'on y met une succession, voilà un tissu de créations successives. Ainsi ce n'est point une existence fixe et permanente; ce sont des existences bornées et divisibles, qui se renouvellent sans cesse par de nouvelles créations. » (*De l'existence de Dieu* : 2^e partie, chap. V article 3.)

Fénelon, pour prouver que la durée des choses, même de celles qui ne changeraient pas, est successive, commence par admettre qu'elles ont été créées, qu'elles ont une existence finie; et Cudworth ne peut prouver leur création, qu'en admettant à son tour que leur durée est successive: ainsi chacun d'eux pose en fait ce que l'autre met en question. Cette espèce de cercle vicieux dans leurs raisonnements, qui d'ailleurs ne sont pas entachés de ce seul défaut, rend vaines et met à néant leurs démonstrations. L'absurdité de la conclusion de la dernière, devrait suffire pour faire rejeter le principe. Si la matière ne pouvait continuer d'exister que par une création continuée, si elle ne pouvait pas subsister un seul instant par elle-même, il s'ensuivrait que, par le fait, Dieu n'aurait rien créé, rien de réel du moins.

III. Il suit de tout cela, au moins de deux choses l'une, et elles peuvent être vraies toutes deux: ou que la matière est éternelle, ou que nous ne devons pas absolument et sans autre raison, rejeter comme impossible ce qui nous paraît inintelligible; et que par conséquent, supposé que l'éternité de la matière ne soit ni certaine ni probable, nous pourrions tout au moins la regarder comme possible, même quand sa durée ne serait que successive, ce que je crois faux, et que nous n'aurions aucune idée intelligible d'une éternité successive; ce qui peut être vrai, mais

tient à la difficulté même de comprendre l'éternité, ou plus généralement l'infini. Car il est à remarquer que tous les raisonnements dans lesquels entre, comme principe ou élément, l'idée (vraie ou fausse) de l'infini, entraînent ou peuvent entraîner, si on les poursuit assez loin, dans des conséquences qui, quoique légitimes, sont ou paraissent être contradictoires.

D'après cela, supposé même que la matière, ou la substance des corps, n'ait qu'une durée successive, il ne serait pas démontré, par cela seul que l'infinité d'une pareille durée fût incompréhensible, même contradictoire à notre égard, que la matière n'existe pas de toute éternité.

Dieu existant de toute éternité, s'il a eu le pouvoir, la puissance de créer la matière, il a pu de toute éternité exercer cette puissance. Donc, quoique cela soit incompréhensible, et en quelque sorte inintelligible, il est possible que la matière, eût-elle été créée, existe de toute éternité.

Mais nous avons reconnu : 1° qu'on ne peut pas rigoureusement démontrer que Dieu ait réellement créé la matière ; 2° que nulle création proprement dite ne s'est opérée sous nos yeux ; et 3° qu'une pareille création est tout à fait incompréhensible, même inintelligible. Donc il est non-seulement possible, mais très-probable, que la matière existe de toute éternité, et par elle-même, c'est-à-dire non par autrui.

Les éléments de la matière sont susceptibles de toute sorte de mouvements ; mais en eux-mêmes ils sont immuables, ou du moins nous les concevons comme tels : conséquemment nous devons aussi nous représenter leur durée comme permanente. Donc il n'est pas seulement probable, il paraît certain, que la matière existe par elle-même de toute éternité.

Voilà ce que nous pouvons croire relativement à la création du monde considéré dans son existence absolue, si cette création, qui n'est nullement démontrée philosophiquement, n'est pas non plus attestée par l'Écriture sainte, dans laquelle il semble, en effet, qu'il ne soit question que de l'existence relative de l'homme et de l'univers, ces deux œuvres de Dieu, qui nous révèlent son existence, à titre de cause finale.

Il ne resterait plus qu'un point à éclaircir ; ce serait de savoir si le mot *substance* doit être pris dans le même sens quand on l'applique à Dieu ou à la matière , aux esprits ou aux corps. Je pencherais pour la négative , et je voudrais en conséquence qu'on désignât les *deux* idées que ce mot représente , par deux termes tout différents. Nous pourrions , par exemple , appliquer exclusivement le mot *substance* à la matière , et le mot *être* exclusivement à l'esprit. Il en résulterait que Dieu serait un *être* qui n'aurait rien de substantiel , et la matière brute , une *substance* qui n'aurait rien de l'être. Remarquez que le nom de substance ne paraît pas très-bien convenir à l'Être par excellence , puisque la substance n'est pas autre chose que ce qui sert de soutien aux qualités accidentelles , et qu'il n'y a rien d'accidentel en Dieu. D'une autre part , ce qui ne peut ni sentir ni penser ne semble pas mériter le nom d'être. L'âme humaine pourrait être considérée comme un être qui participerait plus ou moins de la substance (bien que cela ne fût peut-être pas nécessaire) , et le corps organisé , comme une substance qui participerait plus ou moins de l'être , et qui , par cela même , par cela seul , pourrait jusqu'à certain point agir ou réagir sur l'âme : tandis que dans la matière brute , ce pouvoir serait absolument nul relativement à Dieu , qui , au contraire , aurait un pouvoir absolu sur elle. D'après cette manière d'envisager les choses , quelle difficulté ferait-on d'admettre la coexistence éternelle de l'être et de la substance , de Dieu et de la matière ?

§ 4.

Réponse à quelques objections.

« D'après certains commentateurs , il paraît que le mot hébreu qu'on a traduit par le mot *creavit* , n'était pas pris dans le sens absolu que nous lui donnons aujourd'hui ; qu'il ne s'agit dans la Genèse que d'une création *relative* , c'est-à-dire , en effet , de la formation , de l'arrangement , de l'organisation

d'une matière première et chaotique, et du commencement du monde, mais non de la *matière* dont il est formé.....

« J'ai dit que la matière n'était rien par elle-même, et qu'ainsi Dieu, en l'organisant, avait fait une chose tout aussi importante (mais beaucoup plus facile à comprendre) que s'il avait tiré le monde du néant... Pourquoi donc ne reconnaitrais-je point que Dieu est le père de toutes choses, puisqu'il les a toutes faites?..... Vous ne pouvez admettre que Dieu eût *trouvé* un canevas sur lequel il aurait travaillé. Je ne l'admets pas plus que vous; car cela semblerait supposer, ce qui serait absurde, que ce canevas est antérieur à Dieu. Mais s'ils sont coéternels, la meilleure conséquence peut-être qu'on en puisse tirer, c'est que le monde lui-même est éternel, c'est que Dieu l'a formé de toute éternité, comme le voulait Platon.

« Remarquez bien que, pour un grand nombre de philosophes de l'antiquité, Dieu n'était que l'âme du monde, et ne formait, pour ainsi dire, qu'un seul être avec lui. D'après cela, il n'y aurait pas deux éternités, comme vous dites, il n'y en aurait qu'une : et, dans tous les cas, puisque je suis forcé de reconnaître que quelque chose a toujours existé, il ne me semble pas plus difficile d'admettre deux éternités qu'une (l'éternité de deux choses que d'une seule), d'autant que ce sont deux infinis du même genre, et que, outre cela, je suis également obligé d'en admettre deux de genre différent, l'éternité et l'immensité, l'infini en durée et l'infini en étendue, l'infinité du temps et celle de l'espace. Ce n'est pas moi, c'est vous qui avez deux abîmes à franchir; l'*infini* en général, qui existe nécessairement, bien que nous n'en ayons qu'une idée confuse; et la *création* proprement dite, qui n'est pas plus nécessaire qu'intelligible.....

« Je ne suis pas le seul, du reste, pour qui la création de substance soit impossible : tous les anciens philosophes ont cru à l'éternité de la matière. Les modernes (y compris ***) ont seuls le privilège de trouver plus simple et plus *facile* de croire à un seul être qui aurait fait tous les autres de rien, qu'à l'existence éternelle de tout ce qui existe. Et cependant, si nous pouvons, jusqu'à certain point, concevoir le monde sans Dieu,

nul ne saurait comprendre Dieu sans le monde. Il n'a été donné à aucune créature humaine de se représenter Dieu dans l'absolu de son être, de le concevoir en lui-même, ou dans son existence absolue. Nous ne pouvons nous le représenter ou le concevoir, que dans ses relations avec nous et avec le monde : hors de là il n'est rien pour nous. D'ailleurs, ce qu'il y a de plus simple n'est pas quelquefois ce qu'il y a de plus vrai, et ce qui est le plus simple en apparence ne l'est pas toujours en réalité..... » (16 décembre 1849.)

« Cette coexistence éternelle de Dieu et de la matière ne va pas, dites-vous, à la tournure de votre esprit. Il vous semble que la majesté du Créateur s'abîme et se noie dans ce *mélange*, et vous n'aimez pas cette espèce d'enveloppe matérielle dont je fais, en quelque sorte, le corps, la forme de Dieu. Selon vous, j'*enferme*, de toute éternité, cette *intelligence* incommensurable dans la matière.

« Supposons, pour un moment, qu'il en soit ainsi. Évidemment, si cela est absurde à l'égard d'une coexistence éternelle, cela doit être également absurde à l'égard d'une coexistence temporelle. Or, d'un côté, niez-vous que Dieu et la matière coexistent actuellement, et, de l'autre, soutiendrez-vous que cette coexistence soit absurde ? Enfin, si Dieu peut exister aujourd'hui conjointement avec la matière, quelle difficulté trouvez-vous à *concevoir* qu'il a pu de la même manière exister hier, avant hier, le mois passé, l'année dernière, et ainsi de tous les temps antérieurs ; et pourquoi trouvez-vous plus facile de *concevoir* qu'il ait d'abord existé seul, pendant toute une éternité, comme un roi sourd et aveugle, immobile dans le silence et l'obscurité, comme un roi sans sujets, sans absolument rien d'existant hors de lui : ni mondes ni êtres vivants, ni matière brute ni matière organisée, ni formes ni couleurs, ni lumière ni sens ; ou, pour rappeler les magnifiques expressions de M. Cousin, comme un *roi solitaire relégué par delà la création sur le trône désert d'une éternité silencieuse et d'une existence absolue qui ressemble au néant même de l'existence ?*

« Maintenant, comment de la coexistence, éternelle ou temporelle, de Dieu et de la matière, pouvez-vous tirer la conséquence que Dieu aurait une enveloppe matérielle; et pourquoi n'admettrions-nous pas plutôt cette autre opinion, que c'est Dieu qui enveloppe de toutes parts la matière, et que celle-ci nage, en quelque sorte, dans l'immensité de Dieu. comme dans un océan sans bornes? Pour moi, je n'embrasse ni l'une ni l'autre de ces hypothèses contraires, et je ne crois pas non plus que Dieu, que l'esprit, pénètre la matière, ce qui ne pourrait être que réciproque, et conséquemment absurde. Toutes ces hypothèses, ces comparaisons, ces images ne me semblent pas applicables à deux substances, à deux êtres qui diffèrent absolument dans leur essence. Mais enfin, que Dieu, que l'esprit enveloppe la matière ou qu'il soit enveloppé par elle, ou que ces deux substances se pénètrent mutuellement, ou qu'il y ait entre elles ce que vous appelez un amalgame inextricable; toujours est-il qu'elles coexistent et qu'elles n'en demeurent pas moins distinctes par leurs attributs et par leurs fonctions. Nous ne pouvons nous représenter l'intelligence divine qu'à l'instar de l'âme humaine : voilà sans doute pourquoi plusieurs philosophes ont fait de l'univers entier un seul être vivant, dont Dieu serait l'âme; mais ils n'ont pas pour cela confondu ces substances. J'ai moi-même invoqué cette idée, à titre de comparaison, pour faire mieux comprendre l'action de Dieu sur la matière, et comment il ne lui est pas plus difficile de remuer le monde qu'à nous de baisser les sourcils : mais je n'admets pas pour cela l'hypothèse elle-même, et je laisse Dieu séparé de la matière; d'autant mieux qu'il me serait impossible de comprendre leur union.....

« Enfin, voici dans quel sens j'ai entendu qu'il ne nous est pas donné de concevoir Dieu en lui-même, ou dans l'absolu de son être, ce que vous semblez nier en disant que vous vous imaginez le concevoir à merveille *comme un pur esprit (ainsi que s'exprime le catéchisme) recueilli dans son éternité, dans son infini, et maître de créer ou de ne pas créer l'univers.*

« Pour moi, c'est précisément *comme tel* que je ne le conçois

pas. Ce n'est là d'ailleurs qu'une définition, et il y a quelquefois bien loin d'une définition à la conception, à l'idée positive et claire de la chose définie. Cette définition peut être fort bonne (quoiqu'elle soit un peu, ce me semble, entachée d'anthropomorphisme, ce qui, du reste, était presque inévitable), et, dans l'hypothèse de la création, je l'adopterais volontiers, d'après l'autorité ou du catéchisme ou de ma propre raison. Que Dieu ait été maître de créer ou de ne pas créer l'univers, je comprends cela parfaitement du moment où nous lui supposons le pouvoir de créer. Mais ce pouvoir, ou la création elle-même, étant, à ce que je crois, complètement inintelligible, je ne dis pas seulement incompréhensible, pour la raison humaine, il me paraît d'abord impossible que nous nous fassions une *idée* de Dieu en tant que *créateur*. Dieu, sans doute, est un *esprit pur*; mais ces mots seront vides de sens, si l'on n'y attache l'idée de la pensée et celle d'un objet de la pensée : or, s'il fut un temps, une éternité pour mieux dire, où rien n'existait, il nous est tout au moins impossible de savoir quel était, quel pouvait être alors l'objet de la pensée divine : ainsi je ne me fais aucune idée de cet esprit pur, ou de Dieu considéré comme pensant indépendamment de tout objet autre que lui. Il nous est, en quelque manière, représenté, dans la définition, comme un homme réfléchissant, méditant, les yeux fermés, dans son cabinet, mais, du reste, ne faisant rien, et dont les facultés ne se manifestent par aucun acte extérieur, ne se révèlent en aucune façon. *Dieu était recueilli dans son éternité, dans son infini*. Mais d'abord, que signifient ces mots, qui semblent n'avoir aucun sens ? Ensuite, quel est celui qui pourra se flatter de concevoir l'infini pris dans le sens positif, comme on doit sans doute le prendre ici ; et sous quels rapports Dieu (en lui-même, ou en dehors de toutes relations) est-il infini ? Comment avoir des idées claires, ou même un sentiment confus sur tout cela ? Quand on dit de Dieu, qu'il est *recueilli*, si l'on entend par là ou qu'il concentre son *attention* sur lui-même, pour ne penser qu'à lui-même, ou bien qu'il réfléchit, qu'il combine

des idées, qu'il forme des projets, des plans, des desseins, à notre manière, on se trompe assurément; car la réflexion, la méditation et le reste, supposent un effort, un travail de l'esprit, dont Dieu n'a pas besoin, et des hésitations, des incertitudes, en un mot, une imperfection, qu'on ne peut pas lui attribuer. Il y a plus, c'est que, quant au résultat, *penser* consiste, pour nous, dans une suite d'idées qui se *succèdent* dans notre âme, dont elles ne sont que des *modifications* passagères; et comme Dieu est immuable, qu'en conséquence il ne saurait y avoir en lui ni changement ni succession, il ne pense donc pas, suivant toute apparence, à la manière des créatures. Il pense donc, il pensait donc surtout avant la création, d'une autre manière. Mais quelle était cette manière de penser? quelle idée en avez-vous? Aucune, j'ose le dire.

« Comment donc pourriez-vous concevoir Dieu en lui-même, ou dans son existence absolue?..... » (16 mars 1850.)

CHAPITRE VI.

Réflexions sur quelques-uns des attributs de Dieu.

§ I.

Si l'on peut s'en former des idées exactes.

I. Jusqu'à quel point l'homme peut-il connaître Dieu ? Quelle idée se fait-il de ses attributs ? Y a-t-il en Dieu quelque chose qui réponde à ce qui constitue le *moral* dans l'homme ? Que doit-on précisément entendre par ces mots : *Dieu est la beauté par excellence* ; ou en quoi consiste cette beauté divine « dont nos yeux ici-bas sont en vain altérés ? » (1).

D'abord Dieu est-il, comme nous, doué de sensibilité physique et de sensibilité morale ? a-t-il, comme nous, des sensations et des sentiments ?

Si l'on me faisait observer que Dieu possédant toutes les perfections possibles, on ne peut lui dénier aucun des avantages dont nous jouissons nous-mêmes, je changerais l'état de la question, en demandant si ce qui est un bien pour nous en serait un pour lui.

Quant aux sensations, d'un côté il répugne, en quelque manière, d'admettre qu'elles affectent un être tel que Dieu ; mais de l'autre, on serait peut-être en droit de s'écrier : Eh quoi ! Dieu n'entend rien, ne voit rien ! il ne verrait pas son propre ouvrage !

Dieu n'entend pas, ne voit pas, sans doute, comme nous

(1) C'est à propos de ce vers cité dans une lettre adressée à l'auteur, et en réponse à cette lettre, qu'ont été faites les réflexions qui forment ce chapitre.

entendons, comme nous voyons, à travers nos organes matériels et sous d'autres conditions physiques ; mais j'incline à penser qu'il entend et voit tout en idée, beaucoup plus distinctement que nous ne pouvons le faire par nos sens, et avec une force d'imagination incomparablement plus grande que celle qui nous montre comme présent un objet qui nous avait vivement frappés et qui n'est plus devant nos yeux.

C'est peut-être ainsi que l'âme, plutôt *affranchie* que *privée* d'organes, verra, dans un autre monde, bien plus clairement et plus distinctement, ce qu'elle a connu dans celui-ci. Deux âmes en présence l'une de l'autre, se verront probablement avec les corps dont elles étaient revêtues ; elles auront le pouvoir de se communiquer directement leurs idées, et ces idées seront, en quelque sorte, accompagnées des sons qui les représentaient. Ainsi, celui qui a perdu son meilleur ami, sa plus tendre amie, une mère adorée, peut espérer de revoir ses traits et d'entendre encore sa voix chérie.

Soit qu'on admette cette hypothèse, soit qu'on la rejette comme absurde, il faut, de toute manière, que l'on choisisse entre ces deux suppositions : ou que Dieu ne voit les corps qu'en idée, ou qu'il les voit comme nous les voyons, quoique dépourvu, ou plutôt exempt d'organes ; s'il est vrai d'ailleurs que voir immédiatement, sans aucun intermédiaire d'organes matériels, et voir en idée, avec une certaine force d'imagination, ne soient pas au fond la même chose.

La question relative à la sensibilité morale m'embarrasse davantage.

En premier lieu, y a-t-il quelque rapport entre la justice des hommes et la justice divine ?

Dieu a gravé dans notre cœur l'amour de la justice, autrement dit, il nous a donné le sens du juste et de l'injuste, ou, plus généralement, du bien et du mal : en vertu de cette qualité, que l'on peut regarder comme un mode particulier de la sensibilité morale, tout homme non dépravé *souffre* en voyant commettre une mauvaise action, une action injuste. S'il n'était pas entraîné au mal par l'intérêt ou d'autres motifs,

il y a lieu de croire qu'il serait toujours **juste envers ses semblables**, ou du moins serait toujours ce qu'il croirait **juste**, ce qu'il jugerait être tel.

En tout cas, il me paraît que des **êtres moraux**, tels que l'homme, ne peuvent être justes ou injustes les uns à l'égard des autres, qu'autant qu'il peut y avoir entre eux **réciprocité d'action**, sinon d'obligation ou de devoir.

Or cette **réciprocité** n'existe point entre l'homme et son Créateur. Nous lui devons tout ; il ne nous doit rien : nous ne pouvons rien sur lui ; il peut tout sur nous : et de plus, il ne *souffre* (dans le sens propre du mot) ni de nos injustices, ni par aucune autre cause ; car autrement il y aurait en lui une imperfection.

Il suit de là, me semble-t-il, d'une part, que nous ne pouvons pas attribuer à Dieu une qualité morale, une vertu, quelque chose enfin qui réponde à ce que nous appelons le *sens* du juste et de l'injuste, ou l'*amour* du bien et la *haine* du mal : et que, de l'autre, quelle que fût sa manière d'agir à notre égard, elle ne saurait être foncièrement injuste, ou ne pourrait pas être considérée comme telle : que, par conséquent, Dieu n'est pas juste envers nous comme un homme l'est, par sa nature, envers un autre ; qu'il n'est ou ne peut être juste (et ce n'est là qu'une justice distributive) que comme la *loi*, qui punit ou récompense, ou comme le serait pour nous un tribunal équitable, mais absolument *impassible*.

De tout cela ne doit-on pas conclure que la justice de Dieu n'émane que de sa raison, de sa sagesse, de sa suprême intelligence, et non d'un attribut qui aurait quelque analogie ou ressemblance avec ce qu'on appelle le sens moral, propriété purement affective ?

Peut-être en est-il de même de la bonté divine, quoique au premier coup d'œil elle semble bien être de la même nature que la bonté humaine.

C'est ce qu'il serait difficile de décider sans le secours d'une lumière surnaturelle : car, philosophiquement parlant, nous jugeons plutôt de la bonté infinie de Dieu par des déductions

logiques et quelque peu conjecturales, que sur des preuves directes et bien positives.

Il n'en est pas ainsi quand nous pensons qu'un individu de notre espèce est plus ou moins bon ; parce que nous pouvons en juger d'après ce qui se passe en nous.

La bonté de l'homme est : ou l'habitude de faire de *bonnes* actions, fondée soit sur l'éducation, soit sur une manière de voir, de juger, d'après laquelle il règle sa conduite ; ou, mieux, une *qualité* du cœur, une manière de sentir (qui n'est peut-être que le sens du beau moral), en vertu de laquelle il ressent du plaisir en faisant le bien ou en le voyant faire, et de la peine, quand il voit faire le mal, ou quand lui-même se trouve dans l'impossibilité de faire le bien comme il le voudrait.

Il est facile de comprendre que, dans le dernier sens ; tel individu pourrait être bon, sans faire le bien, c'est-à-dire sans que cette qualité se manifestât par des actes extérieurs ; et que tel autre pourrait actuellement faire le bien, sans qu'il fût bon pour cela, comme il arriverait, s'il ne le faisait que par intérêt, par hypocrisie, ou par tel autre calcul.

Mais un homme prouve incontestablement qu'il a de la bonté dans le cœur, s'il fait habituellement ou fréquemment de *bonnes* actions, et qu'il les fasse à ses dépens ; s'il achète le *plaisir* de bien faire par le sacrifice d'autres plaisirs, ou par celui de ses penchants, de son repos, de son bien-être, ou d'une partie de sa fortune.

Évidemment Dieu n'est point dans ce cas ; puisqu'il peut tout par sa seule volonté, qu'il possède tous les biens imaginables, qu'il ne peut essayer aucune privation, qu'il n'est point accessible à la douleur, au souci, et qu'il jouit d'un bonheur absolu, que rien ne saurait troubler.

Il n'est donc pas philosophiquement démontré que Dieu fasse le bien par bonté plutôt que par quelque motif émané de sa raison, ou que la bonté divine soit la même, au fond, ou de la même nature, que celle du cœur humain.

D'après ces considérations, je suis porté à croire que Dieu n'est qu'un esprit, un entendement pur, sans qualités morales

proprement dites, qualités relatives qui seraient inutiles en lui; et que son bonheur, si on peut lui appliquer cette expression, n'est pas fondé, comme le nôtre, sur le sentiment, mais sur l'idée, c'est-à-dire, qu'il n'est heureux, à sa manière, que par la pensée.

J'ai d'ailleurs une notion beaucoup plus distincte de son intelligence que de ses autres attributs; parce que je puis du moins en juger d'après la mienne: car, bien qu'elles diffèrent l'une de l'autre comme l'infini diffère du fini, elles sont toutes de la même nature. S'il n'en était pas ainsi, je n'aurais non-seulement aucune idée de Dieu comme auteur ou architecte de l'univers, mais même aucune preuve claire et incontestable de son existence.

Quant à son action sur le monde, tout incompréhensible qu'elle est, j'en puis encore mieux juger, d'après celle (tout aussi difficile à comprendre) que j'exerce par ma seule volonté, sur les différentes parties de mon corps, pour les mouvoir diversement.

Enfin, il me semble que je conçois assez bien comment Dieu peut être heureux par la pensée, et même comment en lui une telle félicité doit être inaltérable.

Il y a ici une remarque importante à faire relativement à la manière dont s'exerce l'intelligence divine, si l'on peut parler ainsi.

Et d'abord, qu'est-ce que penser? Nous entendons plus spécialement par là, non avoir actuellement des idées, non apercevoir et les rapports qu'elles ont entre elles, et ceux qui existent entre ces rapports eux-mêmes, et les conséquences que ceux-ci renferment implicitement, ce qui s'appelle juger et raisonner; mais être attentif, réfléchir, comparer, méditer, en un mot *agir*, faire des *efforts* d'esprit, dans l'espoir qu'il nous viendra des idées que nous n'avons pas, que nous reconnaitrons des rapports, des conséquences, etc.

Or, dans ce sens, Dieu ne pense point; non-seulement parce que tout effort est une peine, entraîne une fatigue, et que cela rendrait son bonheur imparfait; mais surtout parce qu'il n'a

besoin de faire aucun effort pour avoir des idées, pour connaître tous les rapports qui sont entre les choses et toutes les conséquences qui en dérivent. Ainsi, on ne peut pas dire ou supposer que Dieu soit attentif, qu'il réfléchisse, qu'il médite (du moins à notre manière, et nous n'en concevons point d'autre).

Il y a d'ailleurs entre lui et nous cette différence essentielle, que le nombre de nos idées est toujours limité et même excessivement borné, tandis qu'elles sont infinies dans son entendement; que chacune des nôtres, en tant qu'elle est actuellement présente à notre mémoire, est, pour ainsi dire, instantanée, au lieu que chacune des siennes est permanente, éternelle; enfin, que les nôtres sont successives, et les siennes, simultanées: en sorte que toutes les idées possibles, que tout ce qui peut exister dans l'intelligence, est à la fois et toujours actuellement présent à son esprit: sans cela il ne serait pas immuable, puisqu'il y aurait en lui des changements successifs.

Au reste, c'est une question que je ne prétends pas absolument décider, et j'avoue qu'on pourrait à cet égard, comme sur tout ce qui précède, me faire des objections auxquelles je n'aurais peut-être rien à répondre. On pourrait dire aussi, non sans raison, que la pensée peut bien produire le bonheur ou en être la cause efficiente, mais qu'il paraît impossible qu'elle-même le constitue: car le bonheur, du moins pour nous, ou d'après l'idée que nous en avons, n'est, en dernière analyse, qu'une manière agréable de *sentir*. D'où il suit qu'il faudrait attribuer à Dieu une sorte de *sensibilité*, quelle qu'elle fût, ce qui, peut-être, ferait surgir d'autres difficultés.

II. Maintenant, qu'entend-on par « cette beauté suprême dont nos yeux ici-bas sont en vain altérés » ?

Dieu étant un pur esprit, il ne peut point y avoir en lui de beauté physique, ou matérielle.

Je n'y vois pas non plus de beauté morale, du moins si je prends ces mots dans le sens qu'on y attache ordinairement :

car il n'y a point de beau moral pour nous là où il n'y a ni dévouement, ni effort, ni sacrifice d'aucune espèce ; et il ne saurait y avoir rien de tout cela dans l'Être suprême, qui, par cette raison, ne me paraît pas, sous ce rapport, un modèle, un type de perfection que nous puissions imiter.

Dieu (qui ne fait qu'un pour nous avec ses attributs, avec son intelligence surtout) n'aurait donc, ou ne pourrait avoir, qu'une beauté intellectuelle, ou spirituelle. Comment faut-il entendre ceci ?

On peut considérer l'intelligence divine de deux manières : ou en elle-même, soit comme un être, soit comme une faculté, et alors nous dirions, *peut-être*, si nous pouvions l'imaginer, qu'elle est belle, comme on le dit d'une production des arts ; ou relativement aux choses qu'elle peut produire, et de cette façon, nous pouvons dire, en effet, qu'elle est belle, de même que l'on dit, par extension, d'un homme capable d'enfanter des chefs-d'œuvre, que c'est un *beau génie*.

Il ne nous est pas donné, à nous autres esprits terrestres, de connaître l'*absolu*. Dès que nous voulons faire abstraction des êtres créés, pour considérer Dieu en lui-même, ou comme être infini, absolu, existant seul sans l'univers, nous n'en avons plus aucune notion distincte, et nous ferions de vains efforts pour comprendre quel est l'objet de sa pensée et sur quoi s'exerce sa toute-puissance. Comment donc pourrions-nous jamais concevoir qu'il est beau *en lui-même*, et dans quel sens, ou comment il l'est ? Nous disons bien que la nature est belle, mais il ne s'ensuit pas que celui qui l'a faite soit beau lui-même et dans le même sens.

Nous ne connaissons les êtres, quels qu'ils soient, que par leurs attributs, facultés ou propriétés, et nous ne pouvons connaître celles-ci, ou savoir qu'elles existent, que du moment où elles se manifestent, soit par une action directe sur notre sensibilité ou notre intelligence, soit par quelque produit qui puisse à son tour agir sur nous. On ne peut avoir idée de l'élasticité d'une cloche que par ses vibrations ou par quelque autre épreuve. Le talent d'un peintre ne m'est connu que par

ses tableaux, et je ne puis connaître ceux-ci et en juger que par l'effet qu'ils produisent sur moi.

Il nous est donc impossible d'apercevoir directement, non-seulement l'intelligence divine, mais aucune faculté humaine, ni aucune propriété corporelle. Et nous n'apercevons pas davantage les sujets de ces attributs, c'est-à-dire les *substances* auxquelles ils appartiennent, surtout quand elles ne sont point de nature à agir directement sur nos sens en vertu des propriétés qui les caractérisent. Ainsi nous ne saurions dire si ces choses sont plus ou moins belles en elles-mêmes, ou indépendamment des phénomènes, des résultats ou des produits qui les révèlent.

Remarquez bien que ces phénomènes, ces résultats, ces produits, peuvent être ou intérieurs ou extérieurs à l'âme ; et que nous n'appelons *belles*, dans le sens propre du mot, que les seules choses qui produisent des phénomènes intérieurs, c'est-à-dire qui agissent directement sur nous : telles sont un objet d'art, une pensée écrite, une action morale. Ces choses ne sont elles-mêmes, il est vrai, que des produits extérieurs ; mais elles font ou peuvent faire naître en nous certains sentiments de plaisir et d'admiration, qui sont des phénomènes de l'âme : et c'est pourquoi nous disons alors qu'elles sont belles.

Quant à l'*être*, quel qu'il soit, qui a produit ces choses hors de nous, et qui par elles manifeste son existence et celle des qualités ou attributs qu'il possède ; si nous ne le considérons que dans ces qualités, nous dirons aussi, mais seulement par extension, que c'est un bel esprit, un beau génie, un beau caractère, une belle âme ; ou, plus exactement, qu'il a un beau caractère, un beau génie, etc., quoique ces choses ne puissent pas agir directement sur nous.

Mais nous ne dirons pas, pour cela, nous ne dirons en aucune manière ni en aucun sens, de cet être considéré en lui-même, ou indépendamment de ses qualités, qu'il est beau ; à moins que nous ne puissions l'envisager comme un objet matériel agissant directement sur nos sens, et que nous ne le considérions que sous ce rapport.

Il suit de là, qu'on ne peut appliquer à Dieu, ou à son entendement, le mot *beau*, que comme on l'applique, par extension, au caractère, au talent, au génie de l'homme, et que nous ne pourrions jamais juger de la beauté de l'intelligence divine, ou de Dieu considéré dans ses attributs, que par celle de ses ouvrages. Or, ces ouvrages, nous les avons sous les yeux.

Si vous disiez que c'est, au contraire, par abus que nous appliquons le mot *beau* à un travail quelconque, au lieu de l'appliquer au talent, à l'esprit de l'ouvrier ou de l'auteur, et que l'esprit, le talent, le génie méritent seuls cette épithète, je ne m'y opposerais point. Mais toujours est-il que nous ne pouvons juger de la beauté du génie d'un poète, par exemple, ou de celle de l'entendement divin, qu'il ne nous est pas possible d'apercevoir directement, que par celle de l'ouvrage, que nous pouvons voir, et que l'une est, pour nous, la mesure de l'autre.

Je dis pour nous ; car il se pourrait que tel homme, que Dieu surtout, n'eût pas produit tout ce qu'il pouvait produire. Comme on ne peut pas assigner des bornes à la puissance de Dieu, ni à l'étendue ni à la *beauté* de son entendement, nous admettrons, par exemple, qu'il existe dans quelque autre sphère des créatures vivantes incomparablement plus belles, ou incomparablement plus parfaites sous le rapport de la *beauté* intellectuelle, de la *beauté* morale, et même de la *beauté* physique, que tout ce qu'il y a de plus admirable parmi nous. Mais, dans ce cas, ce ne sera toujours pas devant Dieu, ce sera devant ces créatures, que je vous renverrai pour juger de la *beauté* du Créateur.

En appliquant ainsi ce mot à l'être, au génie producteur, à la cause productrice, aussi bien, ou plutôt qu'à la chose produite, je comprends comment Dieu, ou l'intelligence divine, est la *beauté* par excellence ; puisque cela se réduit à concevoir que l'esprit du Créateur est plus capable que l'âme humaine la plus intelligente de produire de *belles* choses, ce qui est incontestable.

Telle est la seule idée claire que je puisse me former de cette beauté suprême

Dont mes yeux ici-bas ne sont point altérés.

Et comment en seraient-ils altérés, puisque, dès à présent, je puis la contempler, en étudiant la nature, et qu'il m'est absolument impossible de comprendre par quel autre moyen je pourrais en juger ? Si ce n'est peut-être en me figurant des créatures raisonnables beaucoup plus parfaites que celles qui me sont connues. Mais pour cela je n'ai pas besoin de sortir de moi-même : d'autant que c'est en rassemblant toutes les perfections qu'il m'est possible d'imaginer, que je me fais l'idée d'un être suprême, d'un être tout-puissant, souverainement intelligent, et parfaitement *beau*, en ce sens qu'il peut créer le beau par excellence ; *s'il existe réellement quelque chose de beau hors de lui et hors de nous*, ce qu'on pourrait mettre en doute, et si ce n'est pas aussi par une extension abusive du mot, que nous appelons *belles* les choses qui produisent directement en nous le sentiment du beau.

Nous allons examiner la question sous ce nouveau point de vue.

§ 2.

Du beau en général et de la beauté en Dieu.

I. Selon moi, il n'existe, en effet, rien de beau hors de l'âme (divine ou humaine). Ce que l'on appelle ainsi n'est qu'un sentiment, qu'à notre insu nous rapportons hors de nous, pour l'appliquer aux objets qui le font naître. Ce sentiment a bien sa cause efficiente dans les choses extérieures ; mais cette cause productrice n'a aucune conformité avec l'effet produit.

Cette assertion paraîtra sans doute extraordinaire, sinon paradoxale. Je suppose que, d'ailleurs, elle ne déplaira pas, en ce qu'elle serait une des plus fortes probabilités

parmi toutes celles que l'on peut faire valoir en faveur de l'immatérialité de l'âme. Quoi qu'il en soit, je tâcherai, en lui donnant quelque développement, de la soutenir par des raisons péremptoires.

Le beau (proprement dit) est de deux espèces : l'un qui frappe les yeux, l'autre qui affecte l'ouïe ; ou qui tous deux, pour mieux dire, affectent l'âme, en vertu des *sens* de la vue et de l'ouïe, par l'intermédiaire des *organes* qui s'y rapportent.

Les sentiments de plaisir et de peine que produisent dans l'âme les objets extérieurs, sont ou des sentiments directs, ou des sentiments de rapport. Les premiers sont ceux qui accompagnent chaque sensation simple, considérée séparément de toute autre, telle qu'une couleur, un son unique ; les autres naissent du rapport qu'ont entre elles plusieurs sensations, ou les choses matérielles qui les produisent, telles qu'un tableau, une symphonie. Et comme nous rapportons hors de nous nos sensations et les sentiments qui les accompagnent, nous disons, dans le premier cas, par exemple : Voici une belle couleur, voilà un son désagréable ; et dans le deuxième : Ce monument est beau, cette musique est ravissante.

Commençons par jeter un coup d'œil sur les sentiments directs, et voyons ce que c'est qu'un beau son, une belle couleur.

D'abord y a-t-il des sons et des couleurs, du bruit et de la lumière hors de nous, hors de la sensibilité animale ? Les corps que nous avons sous les yeux, que nous *voyons*, sont-ils réellement colorés ou lumineux ? Y a-t-il dans un instrument de musique actuellement en jeu, dans une corde vibrante, dans une cloche en branle, que nous *entendons*, des sons, forts ou faibles, graves ou aigus ? Non certes : les couleurs et les sons, la clarté et le bruit, ainsi que les autres *qualités sensibles*, comme on les appelle, ne sont autre chose, ainsi qu'on l'a reconnu depuis longtemps, que des sensations, des *phénomènes*, qui existaient dans l'âme en puissance, ou virtuellement ; quoiqu'ils n'aient pu passer de la puissance à

l'acte, ou se manifester, que par l'action sur nos sens des objets matériels.

Ces phénomènes ont leur cause *conditionnelle* dans ces modifications de la sensibilité physique que l'on nomme le sens de la vue et le sens de l'ouïe; ils ont leur cause *efficiente* dans un mouvement vibratoire ou autre des corps visibles et sonores, transmis jusqu'à nos organes par l'intermédiaire de fluides élastiques, tels que l'air et l'éther, ou de toute autre façon. Mais, d'abord, il n'y a rien hors de l'âme qui ait la moindre ressemblance, ou conformité, avec ce que nous appelons des sons et des couleurs. A plus forte raison, n'y a-t-il rien hors de l'âme qui ait la moindre analogie avec les sentiments agréables ou désagréables qu'amènent ces sensations. D'où il suit que ce qu'on appelle la *beauté* d'une couleur ou d'un son n'existe véritablement que dans notre sensibilité, et même dans une sensibilité autre que la sensibilité physique.

Ne serait-il pas absurde, en effet, de soutenir par exemple, que les *mouvements* vibratoires de plusieurs cordes d'instrument sont plus ou moins *beaux*, ou que les uns sont *beaux* et les autres *laids*, parce qu'ils font naître en nous des sentiments de plaisir ou de peine?

Il y a plus, c'est que cette doctrine entraînerait inévitablement cette conséquence, que la même chose est tantôt belle et tantôt laide, ou même qu'elle est tout à la fois laide et belle; puisque ce qui plaît à l'un déplaît à l'autre, et que le même individu trouve la même chose plus ou moins belle, suivant son âge ou autres circonstances: ce qu'on ne peut expliquer, ce me semble, qu'en admettant que la beauté et la laideur ne sont que des manières de sentir, qui peuvent varier dans chaque individu, et d'un individu à l'autre.

L'âme de tous les hommes étant, au fond, de la même nature, il est bien vrai que la même cause extérieure produira chez tous une sensation de la même espèce; ainsi l'on peut assurer que ce qui est jaune pour l'un, est jaune aussi pour l'autre. Mais comme, d'un côté, les facultés fondamentales de l'âme peuvent être plus ou moins parfaites, plus ou moins déve-

loppées ; et que , d'un autre , il y a des qualités particulières qui caractérisent et distinguent chaque individu : il doit arriver, d'une part, que la même sensation, qui a plus ou moins d'intensité pour les uns , est très-faible ou presque insensible pour les autres (ce qui peut aussi dépendre des dispositions du corps); et que , d'une autre part, telle sensation qui paraît fort agréable à celui-ci , sera plus ou moins déplaisante pour celui-là : ce qui n'arriverait point si le beau avait quelque chose d'absolu , et qu'il existât hors de nous , indépendamment de notre manière de sentir. Une cause extérieure constante produit des sensations et des sentiments variables, quelquefois même des sentiments contraires; donc ces phénomènes de l'âme ne ressemblent point à leur cause, laquelle n'est , par conséquent , ni belle , ni laide.

II. Maintenant, quoiqu'il soit très-certain qu'en dehors de la nature animale il n'y a qu'obscurité complète et silence absolu; supposons qu'il existe hors de nous des sons et des couleurs , comme on l'imagine; cela n'empêchera pourtant pas qu'on ne puisse appliquer les observations précédentes aux choses qui ne sont belles, pour nous, que par les *rappports* qu'ont entre elles les sensations diverses qu'elles produisent.

Un musicien jette les yeux sur une feuille de papier, où il ne voit que des lignes et des points noirs; et le voilà comme ravi de plaisir et d'admiration. Qu'est-ce donc qui le charme dans cette vue? Sont-ce ces caractères eux-mêmes? Est-ce le souvenir des *sons* qu'ils représentent et dont ils marquent ou rappellent le ton et la valeur? Non, car ces caractères par eux-mêmes ne signifient rien , et, sous le rapport du timbre , ou de la qualité, ils peuvent tout aussi bien représenter les sons d'un mauvais flageolet que ceux d'un excellent piano, ceux d'un fifre criard que ceux d'une harpe divine. Ce qui l'enchanté ici, c'est uniquement la manière dont se succèdent les sons, ou les idées des sons que ces signes représentent et rappellent à la mémoire.

Lorsque , au lieu de voir un air noté, ou de se rappeler un

air connu, on l'entend actuellement, on éprouve à la fois deux espèces de sentiments tout différents : d'abord des sentiments directs, qui accompagnent les sons, et dont la beauté dépend surtout de la voix ou de l'instrument d'où les sons émanent, quels qu'en soient la force et le ton ; il y a ici autant de sentiments que de sensations, autant de sensations, ou de sons, que de notes ; et, quel que soit l'ordre dans lesquels ces notes se suivent, les sensations, et les sentiments de plaisir ou de peine qui les accompagnent, restent les mêmes. On éprouve, en second lieu, un sentiment de rapport, unique, indivisible, en quelque sorte, indépendant de la qualité des sons, et qui ne résulte que de l'ordre dans lequel ils se succèdent.

Or, selon que ce dernier sentiment est agréable ou désagréable, nous disons que l'air est beau ou laid. Mais qu'est-ce que la beauté ou la laideur d'un ordre, ou d'un rapport de succession ? Cette succession n'a rien de réel hors de nous et en elle-même ; car elle n'est ni un être, ni l'attribut d'un être, ni même un simple phénomène (et il en est ainsi de toute espèce de rapport) : comment donc, à plus forte raison, pourrait-elle être belle ou laide ?

Mais on conçoit que cette succession, qui n'a rien de matériel, pourrait produire sur un être immatériel un effet quelconque. En tout cas, elle produit certainement en nous un phénomène très-réel, et un phénomène admirable, qui suppose nécessairement une certaine propriété, dont il n'est qu'une manifestation actuelle ; et c'est cette propriété, cause conditionnelle de ce phénomène, que j'appelle *sens de l'harmonie*, ou *du beau musical*. C'est en vertu de ce sens merveilleux, que l'être qui en est doué éprouve un sentiment agréable ou désagréable, toutes les fois que des vibrations sonores de différentes valeurs et de tons divers, se succèdent suivant tel ou tel ordre, réellement hors de lui, ou en idée dans son entendement.

Il serait difficile, pour le remarquer en passant, de comprendre comment, si l'âme était matérielle, un simple rapport de succession pourrait produire en elle un sentiment, un effet quel qu'il fût, et à plus forte raison ce sentiment de plaisir

et d'admiration qu'on nomme le sentiment du beau. Que serait-ce que l'admiration dans la matière, et l'admiration produite par quelque chose qui n'a rien de matériel, ou si l'on veut, rien de réel, par quelque chose, enfin, qui ne saurait même agir sur nos sens ?

Ce que je viens de dire des sentiments de rapport que font naître en nous les différentes manières dont se succèdent les sons, je le dis aussi de ceux qui résultent des diverses dispositions qu'ont entre elles les choses visibles, ou les parties dont elles se composent, c'est-à-dire les rapports de situation que présentent des lignes et des surfaces, considérées indépendamment de leurs couleurs, de leur éclat ou d'autres qualités physiques.

Ces rapports sont-ils des réalités hors de nous ? Qu'est-ce, par exemple, que le *parallélisme* de deux lignes ? Ce n'est assurément ni une substance, ni une propriété, ni un phénomène. Supposé que ce rapport de situation n'existe plus à la rigueur, il n'y aura rien de changé pour cela dans ces lignes elles-mêmes ; elles donneront toujours, séparément, les mêmes sensations : et cependant nous aurons peut-être moins de satisfaction à les contempler ainsi que si le parallélisme était parfait. Le parallélisme est-il donc beau en lui-même ? Non vraiment ; il n'est beau que par le sentiment agréable que nous y attachons, et que nous rapportons mal à propos hors de nous. Il en est de même de l'arrangement régulier, parfois plus élégant que commode, qui se trouve entre certains objets que nous avons sous les yeux, tels que les meubles de nos appartements.

Les hommes ayant des qualités particulières qui les distinguent les uns des autres, et ces qualités accidentelles pouvant se modifier avec le temps, le beau varie d'une nation ou d'un siècle à l'autre, et même d'un individu ou d'un jour à l'autre. Mais comme nous avons aussi des qualités ou propriétés qui nous sont communes, il est des choses qui, sous certains rapports, doivent paraître belles ou laides aux yeux de tous les hommes, ou tout au moins du plus grand nombre. Ainsi,

par exemple, nous aimons tous, surtout dans les objets d'art d'invention humaine, et qui, par conséquent, représentent nos propres idées, tels qu'un vase, un meuble, un palais, une église, de la symétrie, de la régularité, et une certaine proportion entre leurs parties. En sorte que, quand une chose ne comporte pas d'autres conditions ou qualités que celles-là et qu'elle les possède, elle nous plaît toujours plus ou moins. En voici un exemple singulier, qui me paraît concluant.

Partagez un cercle en huit parties égales, par des rayons qui forment entre eux des angles égaux. Tracez au hasard, ou faites griffonner par la main d'un enfant, dans l'un de ces huit secteurs, des lignes, des figures quelconques, que nous supposerons aussi irrégulières, aussi bizarres, aussi choquantes, aussi *laides* que possible : puis faites dessiner dans chacun des sept autres secteurs des figures toutes pareilles à celles du premier, mais de manière que ce qui est à gauche dans chacun d'eux soit à droite dans le secteur contigu, et réciproquement, comme s'il était représenté par un miroir. La surface entière de ce cercle, ainsi régulièrement barbouillée, vous paraîtra plus ou moins agréable, plus ou moins *belle* ; elle ne saurait vous déplaire.

Or y a-t-il là rien de réel, qu'une surface circulaire divisée en huit parties, dont chacune, bizarrement chamarrée, produit sur nous un effet désagréable, ce qui nous fait dire qu'elle est laide ; et pourrait-on admettre qu'une chose belle en soi fût composée de plusieurs choses laides en elles-mêmes ? Ou bien, dira-t-on que la beauté de cette surface consiste dans le rapport de situation, régulier, symétrique, qui existe entre ses parties ; tout comme le sentiment que nous éprouvons résulte de ce même rapport, qui en est la cause efficiente ? Mais ce sentiment est un phénomène, une modification de l'âme, ou l'âme considérée sous une de ses formes, quelque chose de bien réel enfin ; au lieu que ce rapport n'a point du tout de réalité, et, par conséquent, ne saurait avoir aucun caractère de beauté ou de laideur ; outre qu'il n'a pas la moindre analogie avec le *sentiment* qu'il fait surgir en nous, le-

quel ne nous vient point du dehors, mais préexistait tout entier, quoique en puissance seulement, dans une propriété de l'âme.

Comme un objet d'art représente exactement la pensée de son auteur, ou de celui qui l'a conçu ; qu'il est, en quelque sorte, la réalisation de cette pensée, il s'ensuit qu'il n'y a pas plus de beauté intellectuelle que de beauté matérielle : c'est-à-dire qu'une pensée n'est belle, ainsi que la chose qui la représente, que par le sentiment qu'on y attache. Supposons qu'un architecte conçoive le plan d'un palais, qu'il ait l'idée modèle d'un édifice quelconque : s'il vient à mettre son plan à exécution, il fera, par ce moyen, passer son idée dans l'esprit de ceux qui verront cet édifice ; idée qui sera la même pour tous. Mais ce qu'il ne pourra pas réaliser hors de lui, ni par conséquent faire passer dans l'âme des observateurs, c'est le sentiment d'admiration que sa propre pensée lui a fait éprouver, sentiment qu'il rapporte à son ouvrage : en sorte que, si d'autres que lui éprouvent le même sentiment, ce n'est pas que cet édifice soit beau, c'est que leur sensibilité est modifiée de la même manière que celle de l'architecte : et cela est si vrai, que chez d'autres personnes, cette propriété de l'âme pourra être telle, qu'elles trouveront cet édifice fort laid. Or serait-il possible qu'une même chose, ou que l'idée que nous en avons, fût en même temps plus ou moins belle, plus ou moins laide ? Le beau n'est donc pas quelque chose en soi, quelque chose de réel, dont l'existence serait indépendante de notre manière de sentir.

III. La cause efficiente, soit matérielle, soit intellectuelle, soit morale, qui produit en nous le sentiment du beau, serait inefficace, si ce sentiment n'existait pas en puissance, ou virtuellement, dans quelque propriété de l'âme. Et puisqu'une même cause ne produit pas le même sentiment chez tous les individus, il s'ensuit, 1° que ce sentiment n'existait pas dans sa cause extérieure, qu'il ne nous vient point du dehors, et 2° que la propriété de l'âme dans laquelle il existe en puissance n'est pas la même chez tous.

Dans les ouvrages de la nature, ou dans les objets d'art qui

en sont des imitations, ce n'est plus un arrangement régulier, symétrique, qui nous plaît ; c'est, le plus souvent, au contraire, l'irrégularité, même les disproportions ; c'est là variété, ce sont les contrastes. Ici, les rapports que les choses ont entre elles nous causent d'autres sentiments, mais du même genre, et qui ne sont pas moins agréables que ceux que nous éprouvons à la vue de certains édifices : c'est toujours un sentiment de plaisir mêlé d'un sentiment d'admiration. Ainsi, tandis qu'une même cause extérieure produit des effets plus ou moins différents chez les divers individus (parce que de l'un à l'autre les causes conditionnelles de ces effets diffèrent plus ou moins, c'est-à-dire que le sens du beau est différemment modifié), des causes extérieures très-diverses produisent chez le même individu des effets de la même nature (parce qu'alors ils dépendent tous d'une même cause conditionnelle). Or il me semble qu'on peut encore conclure de là, que ce n'est pas hors de nous, mais en nous, qu'il faut chercher le principe du beau.

Si l'on me demandait en quoi consiste ce principe, ou pourquoi l'homme éprouve des sentiments de plaisir ou de peine, d'admiration ou de mépris, d'après les rapports qu'ont entre elles les choses, ou les parties dont se compose un même tout ; je répondrais (et de la manière la plus satisfaisante, car nous ne pouvons pas aller au delà des facultés qui nous constituent), en disant que c'est uniquement parce que l'homme est fait ainsi, c'est-à-dire, parce que sa nature est telle, qu'en vertu d'une certaine propriété, que nous appelons le *sens du beau*, ou de plusieurs propriétés qui ne seraient que des modifications de celle-là, il doit éprouver de tels sentiments, dès qu'il aperçoit, imagine ou se rappelle ces rapports qu'il qualifie du nom de *beaux* ou de *laids*. De même que si, par l'action directe d'un corps, qu'en conséquence il nomme *odorant*, il éprouve la sensation-odeur, quoiqu'il n'y ait dans ce corps absolument rien de semblable à cette sensation, c'est uniquement parce qu'il jouit d'une propriété, le *sens de l'odorat*, en vertu de laquelle il doit nécessairement avoir une telle sensation, dès que ce corps agit sur lui pour la produire.

Représentons-nous un homme chez lequel le sens du beau, cette propriété relative, un peu différente au moins et variable dans chaque individu, n'existe pas ou ne soit que très-peu développé ; et supposons qu'il se promène ou parmi les monuments de l'ancienne Rome, ou à travers les montagnes, les vallées, les pacages de la Suisse : il n'apercevra dans tout ce qu'il aura sous les yeux que des objets isolés, sans saisir leurs rapports, ou du moins sans en jouir ; il ne verra guère, dans le Colysée, que de grosses pierres, des briques et du ciment ; dans une montagne, qu'un amas de pierres et de terre ; dans un pré fleuri, que du foin en herbe, avec des fleurs moins brillantes qu'aucune de celles qu'il connaissait ; dans un lac, que de l'eau, qui n'est peut-être pas bonne à boire ; dans une cascade, que de l'eau encore, avec un bruit monotone ; dans une campagne, dans un jardin, dans un verger, que de la terre, des végétaux, des arbres, moins beaux, moins grands que quelques-uns de ceux qu'il a rencontrés ailleurs : en un mot, il ne verra dans toutes ces choses, dont il n'admira point l'ensemble, que ce qui s'y trouve *réellement* ; il ne se fera point *illusion* ; il les verra telles qu'elles sont en elles-mêmes, dépouillées de cette beauté objective que nous leur attribuons ; parce qu'il est lui-même dépourvu de cette beauté subjective qui caractérise la plupart des hommes, c'est-à-dire de cette propriété si précieuse que nous appelons le sens du beau.

On peut appliquer ces observations au sens moral. Pour celui qui en serait privé, une action juste ou injuste, bonne ou mauvaise, dont il est témoin, ne saurait être ni belle, ni laide ; c'est-à-dire que, même en la jugeant sainement, ou telle qu'elle est en effet, il n'éprouverait aucun sentiment ou de plaisir, ou d'indignation.

IV. D'après cette manière d'envisager les choses, voici dans quel sens encore on peut dire que Dieu est beau, qu'il est la beauté par excellence.

Il y a lieu de croire que l'univers n'est que la manifestation, la réalisation de la pensée du Créateur ; et l'on peut supposer

aussi, qu'il se plaît à contempler son ouvrage (ou plutôt son idée), qu'il en jouit, qu'il l'admire. Partant de là, on est entraîné dans les conjectures ou conséquences suivantes :

Dieu a, comme nous, une beauté subjective, autrement dit, un attribut qui répond à ce qui constitue en nous le sens du beau : mais en lui cette faculté est absolue, proportionnée à son intelligence, qui est sans bornes ; et comme il connaît parfaitement son ouvrage, qu'il en saisit d'un coup d'œil tous les rapports, et que ces rapports sont infinis, sa jouissance et son admiration doivent être également infinies : d'où il suit pareillement que, pour lui, la beauté de l'univers est comme infinie.

Mais on ne peut pas inférer de là que l'univers ait rien de beau *en lui-même* ; car, encore une fois, le beau n'appartient pas, en réalité, à l'*objet* observé ; il n'appartient qu'au *sujet*, ou à l'être qui observe.

Ainsi, quand nous dirons qu'une chose est belle, qu'elle a une beauté objective, ce sera dans le même sens et au même titre que l'on dit d'un corps qu'il est coloré, sonore, odorant, sapide, pour exprimer que les couleurs, les sons, les odeurs et les saveurs, qui ne sont point des *propriétés* extérieures, mais des *phénomènes* intérieurs, ont pourtant leurs causes efficientes dans ces mêmes corps. Et si nous disons de même, de telle pensée morale, qu'elle est belle, cela ne signifiera rien, sinon qu'elle peut produire en nous (et ce sera tant mieux pour nous) le sentiment du beau. Il ne s'ensuivra pas que cette pensée soit belle en elle-même, mais seulement que nous sommes pourvus du sens moral à tel ou tel degré.

Comme nous pouvons directement considérer Dieu en idée, et que notre âme peut aussi s'observer elle-même, qu'elle peut être à la fois *sujet* pensant et *objet* de sa pensée, on pourra dire encore que Dieu et que l'âme humaine ont une beauté objective dans le même sens qu'on le dira d'une chose matérielle, pour exprimer que ces deux êtres, ou les idées que nous en avons, sont les causes efficientes de l'admiration qu'ils nous inspirent : mais ce serait une erreur de penser que Dieu est réellement beau en lui-même, que l'âme est belle en elle-même, comme on

croit, faussement aussi, que le sont un édifice, une campagne. Dieu est beau, l'âme est belle, il est vrai, mais seulement d'une beauté subjective, attribut qui n'appartient exclusivement qu'à Dieu et à l'âme humaine. Si nous étions constitués de manière à trouver agréable la difformité, à en jouir, à l'admirer, nous dirions certainement qu'une chose est d'autant plus belle qu'elle est plus difforme; et cela ne serait ni plus ni moins ridicule que de soutenir que Dieu, que l'homme, que l'univers sont beaux, et qu'ils le sont plus ou moins, tous trois objectivement. Nous n'admirons donc pas l'univers par cela même qu'il est beau, mais, au contraire, nous ne l'appelons beau que par cela seul que nous l'admirons, et que nous sommes constitués pour cela.

Il n'y a donc, hors du sujet pensant, rien de beau, ni, en quelque sorte, rien de *réel*. En effet, quand nous venons à considérer ce que sont, ce que peuvent être les choses matérielles en elles-mêmes, ou indépendamment de leurs rapports mutuels et de leurs propriétés *relatives*, surtout de leurs *qualités sensibles*, qui sont purement illusoires; nous ne pouvons les imaginer que comme des assemblages de points impénétrables, d'une petitesse excessive, qui peut-être s'attirent réciproquement, mais ne diffèrent les uns des autres que par le volume et la figure, qui ne sont aussi que des *rapports*, ou des propriétés relatives, quoique constantes, immuables, dans les atomes. Or qu'est-ce que la réalité d'un point matériel, impénétrable, sans autres qualités positives et surtout sans vie, d'un *être* qui n'a pas le sentiment de sa propre existence? Pour nous, les corps tirent toute leur réalité de leurs propriétés accidentelles, périssables, changeantes, ou, en d'autres termes, des *rapports* de toute espèce qu'ont entre elles les particules dont ils se composent, et principalement des *qualités sensibles* que nous leur attribuons, et qui ne sont que des phénomènes en nous: ce n'est que par là qu'ils existent, pour nous, comme substances, comme êtres réels, et distincts de nous-mêmes, c'est-à-dire de notre âme, qui les conçoit, non-seulement comme étendus et résistants, ainsi qu'ils le sont en effet, mais

encore comme sapides, odorants, colorés, sonores, beaux ou laids, bien qu'ils ne soient rien de tout cela.

Cependant, c'est dans leur état de simplicité, ou dans leur plus haut degré de ténuité, bien plus que dans leur état de composition ou d'agrégation, qu'ils peuvent agir sur nos sens (autres que le toucher), ou produire en nous, par leur impénétrabilité et les diverses figures de leurs atomes, des sensations diverses, en vertu de notre sensibilité physique; propriété que nous partageons avec les animaux, mais qui n'a point d'analogue dans la matière, comme, par suite, il n'y a rien dans la matière qui ressemble, ou qui soit conforme aux sensations et sentiments qu'elle produit en nous et qu'on appelle clarté, chaleur, sons, beauté, etc.

Enfin, si la sensation, qui seule est produite directement par la matière, par les objets extérieurs, est tout pour l'homme sensuel, comme pour la brute; l'âme, en tant que douée d'intelligence et de sensibilité morale, ne vit, ne se nourrit que de *rapports*; c'est par là qu'elle jouit ou qu'elle souffre: et, bien que ces rapports, causes indirectes de nos sentiments, n'aient rien de réel hors de nous, ne soient rien en eux-mêmes, ils constituent pour nous la réalité, presque toute la réalité, tant interne qu'externe, et, sans eux, à peine sentirions-nous notre propre existence, ou la réalité de notre être. Voilà un grand sujet de méditation pour ceux qui voudront étudier avec soin ce monde d'illusions, d'erreurs et de mensonges.

Quant à la question de savoir si le *sens du beau* (matériel, intellectuel et moral), si cette propriété qui, sans contredit, est l'attribut qui rapproche le plus l'homme de la Divinité, appartient à une substance immatérielle, comme cela paraît évident, ou si elle n'est, en dernière analyse, qu'une propriété de la matière organisée, je laisse à chacun la liberté d'en croire ce qu'il lui plaira.

V. Quelques éclaircissements sur deux ou trois points ne seront peut-être pas inutiles. On les trouvera dans la lettre

ci-après, écrite en réponse à des objections qui m'ont été faites.

« Vous m'avez adressé..... une lettre superbe, et si parfaitement écrite, que je suis confus de n'avoir pour y répondre qu'un style froid et sans couleur. Cette lettre elle-même prouve que la langue française offre de très-grandes ressources et peut exprimer convenablement toutes sortes de pensées. Vous avez donc raison de croire en définitive, que quand on ne s'énonce pas clairement sur certains sujets, cela tient plus à la confusion des idées qu'à l'insuffisance du langage. C'est le cas où vous vous trouvez lorsque vous essayez de réfuter mon opinion sur le beau. Ce n'est pas que tout ce que vous dites à cet égard ne soit encore fort bien dit, ni même que vous ne puissiez avoir raison. Mais, dans quelques endroits, vous ne m'avez pas compris; ailleurs, vous me faites soutenir tout le contraire de ce que j'ai avancé; plus loin, vous tirez, pour mon compte, des conséquences diamétralement opposées à celles qui découlent naturellement de mes principes.

« Il vous semble que je voudrais faire une règle d'arithmétique de la musique et de la peinture, en admettant que la régularité peut, à elle seule, captiver les yeux et charmer l'oreille. J'ai dit, il est vrai, que dans les objets d'art d'invention humaine, tels qu'un vase, un meuble, un édifice, nous aimons la symétrie, la régularité, les proportions; en sorte que, *quand* une chose *ne comporte pas* d'autres qualités que celles-là et qu'elle les possède, elle ne saurait nous déplaire. Je pourrais en donner pour exemple une de ces figures (la première venue) produites au hasard dans un caléidoscope. Mais il ne suit point de là que je fasse consister le beau, ou plutôt sa cause efficiente, uniquement dans la régularité, les proportions et le reste, ni que je veuille soumettre la musique et la peinture à une règle d'arithmétique; bien au contraire. Puisque je prétends que le beau est un *sentiment* de l'âme, que nous rapportons mal à propos aux objets extérieurs, sentiment qui varie d'un individu et d'un jour à l'autre. il s'ensuit, avec évidence, que le beau ne peut être assujetti à

aucune règle fixe, qu'il échappe à tout calcul, à tout raisonnement, comme à toute définition particulière. Il n'en est pas moins vrai pourtant, que *l'harmonie pathétique de Beethoven, qui oppresse le cœur et fait couler des larmes*, n'est pas autre chose, *hors de nous*, qu'une suite de sons qui se succèdent suivant un certain ordre; de façon que, si cet ordre était changé, ces mêmes sons pourraient bien ne former qu'un charivari; et que, de plus, ces sons eux-mêmes ne sont rien, *hors de nous*, que des vibrations dans l'air, ou de la matière en mouvement. Il n'y a aussi dans les vierges de Raphaël, *qui font rêver du ciel*, dans le tableau de l'Enfant prodigue, *qui ramène la pensée sur le livre divin qui prêche la foi, l'espérance et la charité*, que des rapports entre des lignes, entre des surfaces.

« Mais comment la matière en mouvement, comment des vibrations dans l'air, dans l'éther, comment des rapports entre des sons, des couleurs, des lignes, des surfaces, pourraient-ils produire dans l'âme ces sentiments de plaisir et d'admiration, ces sentiments si délicieux, que nous éprouvons en présence de certaines choses qui ne seraient point belles en elles mêmes? C'est là le secret impénétrable du Créateur, c'est là véritablement un mystère sublime, qui doit nous le faire chérir autant qu'admirer; car en nous accordant cette faculté précieuse, il nous a, pour ainsi dire, élevés jusqu'à lui.

« Pour prouver que le beau est une chose réelle, existant hors de nous, vous dites que l'on ressent son action sans calcul, sans instruction, sans volonté, et que cette action est instantanée sur des êtres qui ne raisonnent point leurs sensations. Mais cette preuve n'est pas bonne: car, en premier lieu, supposé que les animaux mêmes soient impressionnés agréablement ou d'une manière désagréable, à la vue d'un objet que nous appelons beau ou laid, tout ce que vous en pourriez légitimement conclure, c'est qu'ils seraient, tout aussi bien que nous, doués de cette propriété que j'appelle le sens du beau, mais point du tout que les objets extérieurs soient eux-mêmes beaux ou laids, ou que les causes qui font

maître ces sentiments dont nous parlons, leur soient entièrement conformes : d'autant que les animaux sont pourvus, comme nous, du sens de l'odorat, par exemple, et que néanmoins, il n'y a rien hors de nous qui ressemble le moins du monde à la sensation-odeur. En second lieu, c'est précisément parce que le *beau* n'est qu'un sentiment naturel de l'âme, comme le *rouge* n'est qu'une sensation, qu'on en est affecté malgré soi, sans instruction, sans calcul. Enfin, admettons que les sauvages, les paysans, les enfants, les animaux même, comme vous le dites, sont sensibles à la beauté, à la laideur ; du moins est-il certain qu'ils ne le sont pas tous au même degré : et comme il est impossible qu'un même objet soit tout à la fois plus et moins beau, plus et moins laid, nous sommes bien forcés de chercher la raison de ces différences dans le *sujet* ; ce qui nous conduit directement à nier que l'*objet*, cause extérieure du sentiment dont il s'agit, ait avec lui aucune conformité, ou ressemblance ; de même que la pointe de l'épingle qui vous pique n'en a aucune avec la douleur que vous en ressentez. Or, ce que cette douleur est à la pointe de l'épingle, le sentiment du beau l'est à l'objet qui l'excite en vous. Ainsi toute la beauté de ces *myriades d'oiseaux aux ailes diaprées, de ces fleurs si variées par leurs formes, leurs couleurs et leur parfum*, n'existe que dans notre sensibilité, et ne suppose rien, *hors de nous*, que de la matière en mouvement ; puis, si l'on veut, certains *rappports* entre ces choses ou entre leurs parties, mais qui ne sont rien par eux-mêmes.

« Ce que vous dites pour soutenir votre assertion repose en très-grande partie, ce me semble, sur une méprise, je veux dire, sur ce que vous confondez, peut-être, ce sentiment du beau avec d'autres sentiments agréables d'une nature toute différente, et ainsi du sentiment contraire. A l'égard des impressions que feraient sur l'esprit d'un enfant *une Vénus ou un Satyre*, je crois qu'en général tout ce que voit un enfant dans une figure humaine, c'est l'image sensible de la bonté ou de la dureté de caractère, de la sympathie ou de l'antipathie, de la

bienveillance ou de la froideur, qualités sur lesquelles son instinct ne le trompe guère : aussi voyons-nous quelquefois un enfant s'effrayer, en quelque sorte, à la vue d'une très-belle personne, et sourire à une autre dont la laideur est repoussante. Et quant aux animaux, il se peut qu'ils trouvent du plaisir, un certain bien-être, dans une vallée, par exemple, tapissée d'un gras pâturage, où serpente un clair ruisseau ; comme de la répugnance et de la terreur sur des *rochers arides*, où ils courent quelque danger. Mais il n'y a rien là qui ressemble au sentiment agréable ou désagréable dont il est question : le sentiment du beau est un sentiment de plaisir d'une espèce particulière, mêlé d'un sentiment d'admiration, dont les bêtes ne sont point susceptibles, et qui, plus ou moins, élève l'âme en la faisant jouir, quelquefois même en dépit d'un sentiment de terreur, qui, par conséquent, ne lui est point contraire. Nous ne pouvons pas nous empêcher de trouver beau, magnifique, sublime, même au milieu du danger, un violent orage, une tempête furieuse, un vaste incendie, et d'en être affectés d'une manière agréable, en admirant tout ce désordre. Les bêtes, en pareil cas, partagent souvent nos craintes, mais jamais notre exaltation. Le beau est donc, comme je l'ai dit, un attribut exclusif de Dieu et de l'âme humaine ; et cet attribut divin met un intervalle immense entre l'homme et la brute.

« Il n'existe point, selon moi, je le répète, de beauté objective, mais seulement une beauté subjective ; et quand même je me tromperais à cet égard, il n'en serait pas moins vrai, si l'on parle sans figure, qu'on ne peut pas dire de Dieu qu'il est beau, comme on le dit d'un objet d'art ou du soleil, que vous prenez pour terme de comparaison. Si la beauté de Dieu est purement subjective, comme je le crois, vous ne la verrez jamais, même des yeux de l'intelligence ; car celui-là seul qui en jouit, peut la voir, la sentir, la comprendre. Si vous disiez, ce qui serait plus raisonnable, que Dieu est beau, comme on dit d'un grand poète que c'est un beau génie, vous devriez avouer qu'il ne vous serait pas non plus possible de voir

directement cette beauté suprême, et que vous ne pourriez juger, si je puis m'exprimer ainsi, de la beauté de ce divin génie, que par ses ouvrages. Ce n'était donc pas sans raison que je demandais ce qu'on entend par « cette beauté divine dont nos yeux ici-bas sont en vain altérés. » Je n'ai pas absolument prétendu critiquer ce vers, ou condamner la pensée qu'il exprime; je n'ai fait que poser une question, en cherchant à l'éclaircir un peu. Je n'ai point demandé d'ailleurs, comme vous le dites, si la beauté de Dieu est une beauté physique ou une beauté morale : j'ai tranché la question relative au physique, ne pouvant imaginer que vous ne partageriez pas mon sentiment. Mais je vois que, sans donner dans un anthropomorphisme populaire et grossier, vous regardez néanmoins comme possible qu'il y ait quelque chose de matériel en Dieu. Il vous semble que *Celui qui a créé le soleil, dont nous ne pouvons soutenir l'éclat, peut bien se revêtir d'une forme plus sublime encore*. Peut-être avez-vous raison. Pour moi, mettant de côté une comparaison dont on ne peut rien conclure; laissant à la poésie une image orientale qui ne prouve rien, je dirai, sauf meilleur avis : Le soleil, que Dieu a créé pour nous échauffer et nous éclairer; ce soleil, qui est si bon, puisqu'il remplit si parfaitement la destination qui lui a été donnée, est une masse de matière incandescente, de matière en *vibration*, comme tous les corps lumineux (suivant l'hypothèse la plus accréditée), qui, en elle-même, n'est ni plus ni moins belle que la cloche de nos paroisses, que le feu de nos cuisines. Sa chaleur et son éclat n'existent qu'en nous, ne sont que des attributs de notre âme qui se manifestent par sa présence sous ces formes phénoménales que nous appelons chaleur et clarté. Je n'admire point cet astre parce qu'il est beau, mais je l'appelle beau parce que je l'admire bon gré, mal gré, que j'ai été créé pour cela, ou parce que Dieu l'admire et qu'il m'a fait à son image. Voilà ce qui est sublime et vraiment digne d'admiration.

« Or c'est cette manière de sentir, cette propriété si précieuse de l'âme humaine que vous cherchez à lui ravir, dont vous voudriez la dépouiller, pour en revêtir les objets exté-

rieurs. C'est tomber dans l'erreur du vulgaire, qui s' imagine faussement que nos sensations nous arrivent toutes faites du dehors, et qu'elles existent dans les corps matériels de la même manière, ou sous les mêmes formes, que dans la sensibilité animale.

« Nous appelons beau, de quelque genre qu'il soit, tout ce qui réunit les conditions nécessaires pour produire en nous ce sentiment de plaisir et d'admiration qu'on nomme, à juste titre, le sentiment du beau. Mais ces conditions ne constituent pas plus le beau, que les vibrations de l'air ne constituent le son, que les vibrations de l'éther ne constituent la lumière, ou le phénomène de la clarté; elles n'en sont que les causes efficientes, ou productrices : ce qui constitue le beau, c'est ce sentiment lui-même, qu'à notre insu nous rapportons hors de nous, pour l'appliquer aux choses qui le font naître. Ce sentiment, comme la sensation de la lumière, comme celle du son, a sa cause conditionnelle dans l'âme (dans le sens du beau), et c'est dans l'âme seule qu'il existe, quoiqu'il n'y existe (comme phénomène) qu'en puissance, ou virtuellement, et qu'il ne puisse se manifester sous sa forme phénoménale, que par la présence et l'action des objets extérieurs..... »

CHAPITRE VII.

De l'espace et du temps. — De l'étendue et de la durée.

§ 1.

En quoi consiste l'étendue; comment on en acquiert l'idée.

L'homme, dans les premiers moments de son existence, n'est, pour lui-même, qu'un être sans étendue, qui se réduit à la capacité de sentir; et tout ce qui s'offre devant lui ne fait que le modifier diversement, sans qu'il puisse distinguer des impressions qu'il reçoit, et dont il a conscience, les corps qui les produisent.

Cependant l'expérience lui apprend bientôt à ne plus confondre les effets avec leurs causes; il aperçoit que ces causes existent hors de lui, à des distances plus ou moins grandes, et que chacune d'elles est renfermée dans des limites qui la distinguent de toutes les autres, ainsi que de l'espace qui l'environne. De là la première notion de l'étendue, soit corporelle, soit immatérielle, ou imaginaire.

Mais quelle expérience, ou quelles expériences a-t-il consultées pour en arriver là? Par quels sens, comment, et sous quelles conditions acquiert-il cette idée, cette notion?

L'idée de l'étendue nous est donnée, d'abord par nos mouvements propres, ensuite par les changements qui surviennent dans les rapports de situation relative qui existent entre les objets extérieurs; qui, eux-mêmes, par cela seul qu'ils sont placés à distance (ce que ces changements nous font remarquer), nous excitent à faire, en quelque sorte, un mouvement par la pensée pour aller de l'un à l'autre. L'acquisition de cette idée semble être ainsi soumise à deux conditions : le

mouvement, réel ou idéal; et la coexistence de deux ou de plusieurs êtres placés les uns hors des autres, à différentes distances les uns des autres, telles que seraient tout au moins ou les limites matérielles d'un même espace, ou les limites idéales d'un même corps : et cette dernière condition n'est indispensable que pour amener la première, ainsi que je vais l'expliquer.

Nos sensations, ou du moins les impressions que les objets extérieurs font sur nos organes, sont toutes également étendues : mais nous ne les jugeons telles, qu'autant que leur étendue est finie et bien déterminée. Une sensation qui s'étendrait sur toute la surface de l'organe qui lui appartient, ou dont la force irait en décroissant insensiblement du centre à la circonférence, ne nous paraîtrait avoir aucune étendue : mais comme elle n'en existerait pas moins pour nous, nous pourrions croire, et nous croyons en effet, qu'il peut y avoir des sensations, des impressions simples, ou sans étendue; ce qui est vrai du moins pour la conscience, ou en ce sens que l'idée d'étendue n'accompagne point ces sensations.

Les sens du goût, de l'odorat et de l'ouïe, ne peuvent nous suggérer aucune idée ni de matérialité, ni d'étendue. Ce n'est pourtant pas que les organes qui s'y rapportent ne soient eux-mêmes étendus, ni que les impressions qui les affectent ne le soient elles-mêmes; au contraire, c'est que les corps savoureux, odorants, sonores, agissent sur toute la surface de ces organes, de manière que les impressions qu'ils produisent ne peuvent nous faire connaître ni leurs figures, ni leurs limites, ni leur position. Chacun des points d'un corps odoriférant, par exemple, est, pour nous, comme s'il existait dans tous les points de l'espace qui nous environne, et par conséquent, comme s'il n'existait dans aucun lieu déterminé; parce que de chaque point d'un corps de cette espèce émanent des corpuscules qui, se dirigeant dans tous les sens, vont frapper toute la membrane pituitaire, toute la surface olfactive.

Il n'en est pas ainsi du sens de la vue : un instrument d'optique placé devant la rétine empêche que les rayons divergents

qui partent de chacun des points d'un corps visible ne viennent frapper cette membrane dans toute son étendue, et ne permet pas qu'un seul point lumineux agisse sur plus d'un point de cette membrane délicate. Mais si cet instrument merveilleux, si l'œil n'existait pas, et que la rétine fût directement exposée à l'action de la lumière, il en serait de la vue comme de l'odorat; et, par exemple, si, en pareil cas, deux corps, l'un jaune et l'autre bleu, se trouvaient placés devant nous, nous ne verrions que ces deux couleurs, ou peut-être même ne verrions-nous qu'une couleur verte produite par le mélange ou la confusion des deux autres, dans une *étendue sans limites*: je me trompe; nous ne verrions que cette couleur *sans aucune étendue*: car cet espace coloré, par cela même qu'il n'aurait point de bornes, qu'il ne serait point fini et déterminé, ne nous donnerait pas plus l'idée d'étendue, qu'une odeur ou un son, ou bien encore que l'obscurité dans laquelle nous sommes plongés pendant la nuit.

Si donc l'ouïe, l'odorat et le goût ne nous suggèrent point l'idée d'étendue, c'est parce qu'ils ne limitent pas les objets, ou qu'ils ne nous font pas apercevoir des points distincts, ou des êtres situés les uns hors des autres: car, encore une fois, c'est là une condition sans laquelle la matière et l'espace ne nous paraîtraient point étendus. La raison en est, qu'en pareil cas rien ne nous sollicite à faire aucun mouvement, même en idée, et que c'est le mouvement seul ou l'idée du mouvement qui nous montre l'étendue; laquelle n'est elle-même, pour nous, que l'idée générale et abstraite du mouvement. Il est impossible, en effet, de se représenter une étendue, c'est-à-dire des limites éloignées l'une de l'autre, sans faire un mouvement comme instantané, par la pensée; et, réciproquement, il est impossible de concevoir un mouvement quelconque, sans se représenter un espace parcouru, ce qui revient encore à reproduire par la pensée et instantanément le mouvement qui s'est effectué hors de nous.

Ce n'est pas non plus par le toucher que nous vient, du moins directement, l'idée d'étendue, ni qu'elle est habituelle-

ment reproduite. Les sensations qui se rapportent au toucher, telles que la chaleur, le froid que nous éprouvons en touchant certains corps, celles produites par le poli, les aspérités des surfaces, et autres de ce genre, ne rappellent en aucune manière l'idée d'étendue. Mais comme, en touchant les corps, nous acquérons en même temps, par le mouvement des doigts ou des mains, l'idée d'étendue, on croit faussement que cette idée est produite en nous par les corps en tant que nous les touchons; et même on est par là naturellement porté à confondre l'étendue avec la matérialité, ou tout au moins à la considérer comme une véritable *propriété*, et une propriété appartenant exclusivement aux corps.

Quant à la matérialité elle-même, c'est-à-dire, quant à l'impénétrabilité, à la résistance des corps, on pourrait d'abord demander si c'est en effet le toucher qui nous en suggère l'idée, et puis si l'idée de résistance rappelle l'idée d'étendue.

Quoi qu'il en soit, c'est l'obstacle que les corps opposent à nos mouvements, à nos efforts, qui nous donne l'idée de résistance ou d'impénétrabilité: c'est le mouvement lui-même qui produit celle d'étendue. Il est vrai de dire cependant que c'est la résistance des corps étrangers qui nous a fait remarquer nos premiers efforts, nos premiers mouvements, et qui, par là, est devenue la première cause, du moins indirecte, de l'idée d'étendue. Mais, de toute manière, cette idée et celle de mouvement, qui n'ont pu être que très-confuses d'abord, à peine ébauchées, ont dû prendre tout à coup le plus haut degré de distinction et de clarté au moyen de la vue, qui est le sens par lequel ces idées se représentent cent fois le jour à notre entendement.

Imaginez deux points fixes dans l'espace séparés par un intervalle quelconque, et un troisième point mobile, allant de l'un à l'autre des deux premiers. Ce point mobile, en s'écartant de plus en plus d'un des points fixes et se rapprochant toujours davantage de l'autre, nous montre deux longueurs variables, l'une qui augmente progressivement, l'autre qui va toujours en décroissant. Or, de la comparaison de ces longueurs diverses,

que nous apprécions par le mouvement comme instantané et réitéré de nos yeux ; ou de l'attention portée sur le mouvement considéré sous ce point de vue, naît l'idée générale et abstraite de ce que l'on nomme distance, ou étendue en longueur.

Puisque ces deux points fixes existent hors de nous, il doit en être de même de la distance qui les sépare ; d'autant plus qu'elle est, pour ainsi dire, la condition, ou la possibilité *externe* du mouvement, comme la mobilité en est la possibilité *interne*. Mais cette distance n'en a pas pour cela plus de réalité. En effet, elle n'est point une propriété corporelle, puisqu'elle n'affecte aucun de nos sens ; elle est bien moins encore une faculté de l'esprit, du moins d'après l'idée que nous avons des êtres spirituels ; elle n'est point, à plus forte raison, une substance, qui rappelle l'idée d'un assemblage de propriétés diverses ; elle n'est pas non plus, du moins hors de nous, un phénomène, qui est une modification actuelle produite dans une substance et suppose une autre substance qui la produit. Cette distance n'est donc, *hors de nous*, qu'un simple *rapport*, qu'une relation de position entre deux points, entre deux objets, réels ou imaginaires. Mais en nous, elle est une espèce de phénomène, qui consiste soit dans le souvenir d'un mouvement effectif opéré hors de nous, soit dans le sentiment d'un mouvement actuel ou de nos mains ou de nos yeux, soit seulement dans un mouvement idéal, un mouvement de la pensée, si je puis m'exprimer ainsi : en un mot, ce que l'on appelle distance, ou plus généralement étendue en longueur, si l'on fait abstraction des limites ou des êtres qu'elle sépare, n'est, pour nous, et ne paraît être rien de plus, que l'idée abstraite du mouvement rectiligne.

Si maintenant, vous faites par la pensée, *mouvoir* une ligne mathématique parallèlement à elle-même, vous aurez l'idée de ce que l'on nomme plan, surface, ou étendue en longueur et largeur : et par le mouvement parallèle de ce plan, vous vous formerez l'idée de solide (géométrique), ou d'étendue en longueur, largeur et profondeur.

Ces trois directions, suivant lesquelles nous pouvons faire

mouvoir en idée un point sans étendue pour former une ligne sans largeur ; une ligne, pour engendrer une surface, ou un plan sans épaisseur ; et enfin une surface, pour donner naissance à un solide imaginaire, sont ce que l'on nomme les trois dimensions de l'étendue.

Je sais par expérience que j'ai la faculté de me mouvoir suivant toutes les directions ; je sens, en quelque sorte, ce pouvoir, que j'exerce continuellement ; et je vois aussi les corps extérieurs agir dans tous les sens imaginables : ma pensée embrasse et aperçoit tous ces mouvements divers comme s'ils existaient actuellement et simultanément ; et par là j'ai l'idée la plus complète que l'on puisse se former de l'étendue en général et de ses dimensions.

Mais, soit que je considère ces dimensions et cette étendue dans les corps matériels, soit seulement dans les espaces qui les séparent, je ne puis y attacher aucune idée de réalité objective. Je regarde comme étendu, mais non pas toujours comme matériel, tout ce qui occupe, ou me paraît occuper, ou me semble devoir occuper une portion de l'espace, quand même l'objet que je contemple n'aurait lui-même aucune réalité hors de mon esprit ou de mes sens. En un mot, je vois ou je conçois de l'étendue, partout où j'aperçois, partout où je me figure plusieurs points distincts, soit réels, soit apparents, soit purement imaginaires, séparés par une distance quelconque.

Quelque excessive petitesse que nous supposions à un point physique, nous le concevons, ou plutôt nous l'*imaginons* toujours comme étendu, comme ayant des limites qui ne se confondent point, et qui nous obligent à faire en idée un mouvement pour aller de l'une à l'autre.

Cependant nous n'avons aucune preuve certaine de l'étendue des points matériels dont les corps se composent (quoique nous ayons de fort bonnes raisons pour admettre cette étendue) : et dans tous les cas, notre imagination leur prête des dimensions qu'ils n'ont certainement pas. Quant aux intervalles qui séparent ces points physiques, il est prouvé par des

expériences très-concluantes, que, lors même que ces derniers auraient une étendue réelle, celle de ces intervalles serait, en général, beaucoup plus grande : tel corpuscule, assez gros pour être visible à l'œil nu, cesserait d'être perceptible à la vue même armée d'un microscope, si les points matériels dont il est formé se touchaient à la rigueur. Ce ne sont donc pas la contiguïté et l'étendue même de ces points physiques qui constituent celle des corps, puisque cette étendue est loin d'être démontrée (du moins pour certains philosophes, qui la nient), et que cette contiguïté n'a réellement pas lieu.

En tout cas, l'étendue n'est pour nous que relative : tel corps est grand si on le compare à tel autre ; il est petit par rapport à un troisième : la même étendue nous paraît tantôt plus grande, tantôt plus petite, suivant la circonstance ; tel corps qui nous paraît grand, pourrait être extrêmement petit pour des yeux autrement conformés que les nôtres ; tandis qu'un point à peine visible pour nous doit être une masse considérable pour certains animalcules, qui, eux-mêmes sont si petits pour nos yeux que nous ne pouvons les discerner qu'à l'aide d'un microscope, instrument qui grossit prodigieusement les objets pour la vue, sans cependant qu'ils cessent d'être ce qu'ils étaient.

Puis donc que l'étendue n'a rien de fixe, rien de déterminé, ni même rien de réel pour nous ; puisque néanmoins nous pouvons, sous certaines conditions, telles que le mouvement et la coexistence de plusieurs objets extérieurs, acquérir l'idée d'étendue (telle qu'il nous est donné de la concevoir), mais que l'acquisition de cette idée est rigoureusement soumise à ces conditions physiques ; puisque les impressions des corps sur nos organes sont toutes également étendues, que néanmoins elles ne nous paraissent telles que lorsqu'elles sont limitées, et qu'en conséquence l'homme réduit aux sens de l'ouïe, du goût et de l'odorat, même du toucher, s'il n'était pas susceptible de se mouvoir, n'aurait absolument aucune idée de l'étendue, ou de l'espace : il s'ensuit, avec la dernière évidence, que cette idée n'est point innée, comme se l'imaginent certains philosophes.

§ 2.

De la différence et de l'analogie qui existent entre l'étendue et la durée.

L'étendue est, ainsi que la durée, un attribut de tout ce qui existe hors de nous, de notre intelligence ; ou pour mieux dire, c'est une condition d'existence de toutes les choses *imaginables*, même de celles que nous concevons comme n'étant rien de réel, et du néant lui-même, qui, si j'ose m'exprimer ainsi, ne peut exister dans notre imagination que par l'étendue et la durée abstraites, qu'elle ne saurait anéantir. Figurez-vous non-seulement que tout phénomène cesse, mais encore que toute propriété, que toute substance, que tout ce qui existe soit anéanti ; il restera toujours dans votre conception le temps et l'espace, ou la durée et l'étendue abstraites de leurs objets : ce qui provient sans doute de ce que, même dans les ténèbres et le silence de la nuit, vous ne sauriez ni empêcher la succession de vos idées, ni vous ôter la faculté de vous mouvoir par la pensée, et que cette succession emporte l'idée de durée, et ce mouvement, celle d'étendue.

On distingue, d'une part, la durée *réelle*, ainsi nommée parce que nous l'attribuons aux choses réellement existantes, de la durée *imaginaire*, qui est celle des intervalles de temps compris entre les phénomènes successifs ; et, de l'autre part, l'étendue *réelle*, que nous supposons appartenir aux corps, de l'étendue *imaginaire*, que nous attribuons aux intervalles qui les séparent. Mais, dans le fait, il n'y a qu'une sorte de durée, comme il n'y a qu'une sorte d'étendue. Autrement il en résulterait des difficultés insurmontables et des absurdités manifestes.

Il existe une différence notable entre l'étendue et la durée : elle consiste en ce que celle-ci ne peut jamais être envisagée que sous un seul aspect, tandis que l'étendue peut l'être sous trois aspects différents : c'est ce que nous appelons les trois dimensions de l'étendue, dont la seconde suppose aussi la première, et la troisième, les deux autres. De là, comme nous l'avons vu, la *ligne*, qui n'a qu'une seule dimension ; la *surface*,

qui en a deux ; et le *solide*, qui les a toutes trois. Celui-ci peut être ou géométrique, ou matériel : la surface et la ligne sont purement mathématiques.

La surface est la limite commune à deux solides, réels ou imaginaires. Lorsque deux cubes de même volume sont rapprochés jusqu'au contact, on peut dire, à l'égard des côtés qui sont en connexion, que les faces de ces deux corps se touchent, et que leurs surfaces se confondent.

La ligne est la limite commune à deux surfaces, sa longueur est celle de ces surfaces elles-mêmes. Pour en donner une idée, je noircirais la moitié d'une feuille de papier blanc, et je dirais : la ligne mathématique est ce qui sépare le blanc du noir.

La surface et la ligne mathématiques ne sont donc, semble-t-il, que des rapports de connexion : la première, entre deux solides ; la deuxième, entre deux surfaces. Elles ne sont donc rien de réel, et ne paraissent pas étendues par elles-mêmes.

Le point mathématique est le point d'intersection de deux lignes mathématiques ou l'extrémité de l'une d'elles. Il n'a évidemment aucune étendue, ni par lui-même, ni par emprunt.

La *distance* d'un objet à un autre est la *longueur* ou d'une surface, ou d'un solide, dont on ne considère que cette seule dimension.

Or c'est à cette distance, c'est à cette dimension, à cette étendue en longueur, que l'on compare, que l'on assimile, pour ainsi dire, la durée, ou l'intervalle de temps qui sépare deux événements ou deux changements successifs. Au *point* mathématique répond bien aussi l'*instant* proprement dit ; mais il n'y a rien dans la durée qui réponde ni à la surface, ni au solide. D'ailleurs, il est certain qu'il n'y a aucun *rapport de nature* entre la durée et l'étendue soit en longueur seulement, soit à trois dimensions.

Cela n'empêche pas qu'il n'existe, entre ces deux espèces de grandeurs, ou de quantités mathématiques, des analogies fort remarquables.

Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, de même que nous voyons de la durée partout où il y a des changements qui se succèdent,

sans que ce soit cette succession qui la constitue ; de même aussi , nous apercevons , ou nous concevons de l'étendue là où nous voyons , là où nous imaginons des limites les unes hors des autres , soit que ces limites renferment certaines propriétés , telles que la résistance , la couleur , etc. , soit que nous n'apercevions ou que nous n'imaginions absolument rien entre elles ; et sans que ce soient elles pourtant qui constituent elles-mêmes l'étendue. En un mot , l'on peut dire de ces limites tout ce que nous dirions des changements instantanés qui , en partageant la durée , la rendent successive , et qui limitent , à leur manière , soit un phénomène , s'il a quelque durée , soit l'intervalle de temps qui sépare un phénomène de l'autre. C'est ce que nous expliquerons plus amplement ailleurs.

Le temps et l'espace ne sont pas , comme le soutenait Leibnitz , le premier , *l'ordre des successions* , le deuxième , *l'ordre des coexistences*. En effet , la lenteur ou la rapidité avec lesquelles plusieurs événements se succèdent , sont fort différentes , pour ne pas dire tout à fait indépendantes de l'ordre dans lequel ils se succèdent ; et les distances absolues qui séparent divers objets les uns des autres , peuvent varier à l'infini , sans que ces objets cessent de conserver entre eux le même arrangement , le même *ordre* , la même situation relative. Si donc l'espace et le temps ne sont que des relations , comme le dit ce philosophe , ces relations ne sont point telles qu'il l'imagine. De toute manière , cependant , et peut-être était-ce là le fond de sa pensée , l'*étendue* et la *durée* ne sont rien autre chose , en effet , que des rapports de situation et de succession. Mais , à proprement parler , il ne peut pas en être ainsi de l'*espace* et du *temps* ; on en verra la raison tout à l'heure.

Nous n'en dirons pas ici davantage sur le sujet de ce paragraphe : nous aurons plus d'une occasion d'y revenir.

§ 3.

De la différence qui existe entre la durée et le temps , entre l'étendue et l'espace.

Il ne paraît pas que les métaphysiciens se soient bien sérieu-

sement occupés à établir une distinction entre les notions de la durée et du temps, ni même qu'aucun d'eux ait eu des idées bien arrêtées à cet égard. S'il y a une différence réelle dans la signification de ces mots, qui fort souvent sont pris indifféremment l'un pour l'autre, j'ignore en quoi elle consiste, et je ne me propose point de faire des recherches à ce sujet. Mais afin de leur donner un sens bien déterminé, au moins relatif, ou d'établir entre eux une distinction bien tranchée, comme de fait il est nécessaire, si nous voulons fixer nos idées, en évitant toute équivoque; je supposerai que, quelle que soit la différence qui se trouve entre l'*étendue* et l'*espace*, il en existe une analogue entre la *durée* et le *temps*; et je dirai, en conséquence, que le temps est à la durée, ce que l'espace est à l'étendue; et par suite, que la durée est à l'étendue, ce que le temps est à l'espace.

Figurons-nous plusieurs événements se succédant les uns aux autres, mais non pas sans interruption. Chacun d'eux aura une durée plus ou moins longue; et, puisqu'ils ne se suivent pas immédiatement, il se trouvera, si je puis m'exprimer ainsi, entre deux événements voisins, une sorte de vide, que j'appelle intervalle de *temps*: et cet intervalle de temps sera plus ou moins long, aura lui-même une durée quelconque, comme l'espace, ou la distance qui sépare deux corps, a une étendue tout aussi bien que ces corps eux-mêmes.

S'il fallait absolument, et par assimilation, classer l'espace et l'étendue, le temps et la durée, parmi les substances ou parmi les accidents, les propriétés; je rangerais parmi les substances l'espace et le temps, et parmi les propriétés, la durée et l'étendue.

Celles-ci peuvent être, en effet, considérées comme des attributs de tout ce qui existe, même, d'une certaine façon, comme des attributs du temps et de l'espace, qui, du reste, n'ont aucune des propriétés qui caractérisent les choses matérielles.

Nous concevons, d'un autre côté, ou croyons concevoir, nous nous imaginons du moins, que l'espace et le temps ont

une existence hors de notre entendement et indépendante de celle de toute autre chose : c'est pourquoi on peut les comparer à des substances. Cependant, comme on ne reconnaît que deux sortes de substances, de même que deux sortes de propriétés, les matérielles et les spirituelles, et que hors de là il n'y a rien de réel pour nous, il ne nous est pas possible de regarder le temps et l'espace comme des êtres réels. D'ailleurs, nous ne leur reconnaissons pas d'autre caractère que d'être, l'un étendu, l'autre durable. Encore cela n'est-il vrai que des temps et des espaces finis et déterminés, qui seuls sont susceptibles de mesure. Voilà sans doute comment, en pareils cas, voilà pourquoi et dans quel sens, nous prenons souvent l'un pour l'autre, le temps et la durée, l'espace et l'étendue.

La durée d'une chose est, si je puis ainsi dire, égale à la place qu'elle occupe dans le temps; comme l'étendue d'un corps est égale à la place qu'il occupe dans l'espace.

De même que nous avons comparé la durée à l'étendue, considérés comme seuls caractères distinctifs du temps et de l'espace, nous comparerons aussi l'*instant* mathématique, ou proprement dit, au *point* mathématique, en disant que l'instant proprement dit est au temps ce que le point mathématique est à l'espace.

Je dis l'instant proprement dit, car souvent aussi l'on emploie ce terme pour désigner un *moment* très-court (qui répond au point physique), une durée extrêmement petite, mais non pas absolument nulle.

Un instant mathématique n'a aucune durée, comme un point mathématique n'a aucune étendue; si bien qu'il y aurait également contradiction de supposer que deux instants se succèdent immédiatement, et que deux points se touchent à la rigueur. Deux instants qui ne seraient séparés par aucun intervalle de temps coexisteraient, comme deux points qui ne seraient séparés par aucune distance coïncideraient nécessairement : il n'y aurait donc qu'un seul instant et qu'un seul point.

De même que le point mathématique sépare deux lignes dont l'une est le prolongement de l'autre, l'instant proprement dit sépare deux faits qui se suivent immédiatement.

On entend plus particulièrement par espace, celui qui comprend tous les corps : ses limites sont celles de l'univers, que l'on suppose fini, et au delà duquel on imagine pourtant un espace ou un vide infini, que l'on appelle espace imaginaire : bien imaginaire, en effet.

Le temps est aussi plus spécialement celui qui se trouverait compris entre l'époque de la création et celle où le monde rentrerait dans le néant, d'où l'on suppose qu'il a été tiré.

Ce n'est même qu'en prenant ces termes dans ce sens limité, ou en ne considérant que les temps et les espaces relatifs qui séparent les phénomènes et les êtres les uns des autres, et en admettant la préexistence de ces temps et de ces espaces, que l'on pourra trouver justes les comparaisons que nous avons faites ci-dessus, entre la durée ou l'étendue des choses, et le temps ou l'espace absolus : fondées sur des apparences ou des préjugés, il faut bien se garder de les prendre pour des faits ; car l'espace et le temps, considérés en eux-mêmes, ou indépendamment de tout ce qui existe soit comme substances, soit comme phénomènes, ne sont rien du tout, ne sont absolument rien. Cela n'empêche pas que nous ne nous représentions ces êtres métaphysiques, ces êtres de raison, comme *quelque chose* de préexistant à toute existence réelle. Là est le préjugé, ou le jugement fondé sur l'apparence. Nous sommes dans l'usage, par exemple, d'appeler distance, étendue, espace relatif, le rapport de situation que deux corps ont entre eux ; et, parce que ce rapport est variable, qu'il est susceptible de plus et de moins, de considérer cet espace comme quelque chose en soi, qui peut être plus grand ou plus petit, qui peut augmenter ou diminuer, suivant que les deux corps ont telle ou telle position, ou qu'ils viennent à en changer. Or il n'y a là rien de réel que ces corps eux-mêmes et leurs mouvements divers : en sorte que, s'ils étaient anéantis, si tous les corps l'étaient également, par là même

leurs rapports de situation le seraient aussi : il ne resterait donc alors absolument rien. Mais comme nous pouvons nous former une idée générale et abstraite de tous ces rapports, de tous ces espaces, nous nous figurons hors de nous un espace absolu, qui pourtant n'est pas autre chose que cette idée elle-même, et qui par conséquent n'existe qu'en nous.

Quelques-uns ont cru que le temps n'est pas, comme l'espace, divisible à l'infini. Pour moi, je pense que ni l'un ni l'autre n'est divisible en réalité, n'étant rien de réel ; mais que tous deux sont en idée divisibles indéfiniment. Les corps seuls, comme agrégats de points matériels, sont physiquement et réellement divisibles jusqu'à un certain point : mais leur étendue, comme celle des espaces qui les séparent, est mathématiquement divisible à l'infini ; et il en est de même de la durée des choses, et de l'intervalle de temps que les phénomènes laissent entre eux.

§ 4.

De la nature de la durée, ou de l'idée que nous en avons.
Comment cette idée se forme en nous.

I. Voyons maintenant comment on acquiert l'idée de temps ou de durée.

Je crois pouvoir établir en principe, que nous ne saurions réfléchir, ou fixer notre attention soit sur une sensation actuelle, soit sur l'objet présent qui la produit, ni par conséquent sur l'idée de cet objet, le souvenir de cette sensation, si elle avait toujours existé pour nous, et existé seule ; si elle n'avait pas été précédée soit d'une sensation différente dans la même espèce, soit de l'absence de toute sensation : qu'enfin, pour tout dire en un mot et parler d'une manière générale, nous ne pouvons acquérir une idée quelconque, qu'autant qu'un objet de comparaison nous la montre, en quelque sorte, et la fasse ressortir, comme un fond noir ou de couleur fait ressortir et remarquer une figure blanche ; et un fond blanc, une figure noire ou colorée.

Un homme qui verrait tout en jaune et qui aurait toujours vu de cette manière, n'aurait aucune idée de la couleur jaune comme modification de la lumière; cette couleur et la lumière ne seraient pour lui qu'une seule et même chose. Si, outre cela, la lumière avait constamment et partout également et uniformément brillé pour lui, sans que jamais il eût fermé les yeux, sans qu'il se fût jamais un seul instant trouvé dans l'obscurité, il n'aurait pas plus l'idée du jaune, ou de la lumière, que l'aveugle-né n'a l'idée ou la connaissance des ténèbres où il se trouve plongé : ni l'un ni l'autre ne connaîtraient ni les ténèbres, ni la lumière; et si vous vouliez expliquer à ce clairvoyant-né, condamné à voir toujours, ce que c'est que des ténèbres, en lui disant que ce n'est rien que l'absence ou la privation totale de la sensation qui l'affecte actuellement, il ne vous entendrait pas plus que l'aveugle à qui vous vous aviseriez de parler des couleurs. Mais si vous rendez à celui-ci l'usage de la vue, il aura l'idée de la lumière immédiatement après que la lumière aura frappé ses yeux, par la surprise que cette sensation nouvelle aura excitée en lui; et s'il rentre ensuite dans l'obscurité, ou s'il se souvient de son premier état, il acquerra, en le comparant, bon gré, mal gré, avec celui qui l'a nouvellement affecté, l'idée de ténèbres ou d'obscurité, qu'il ne pouvait pas avoir eue avant l'épreuve qu'il vient de faire. Ce sera la même chose en sens inverse, si le clairvoyant-né ferme les yeux pour la première fois. Cette surprise qui résulte du passage subit d'une sensation éprouvée, ou plutôt d'un état dont on n'a pas conscience, à une sensation nouvelle, et qui les fait ressortir, qui les fait apercevoir, qui les fait remarquer ou connaître l'une par l'autre, est comme le choc de deux corps qui change l'état de chacun d'eux : ces corps, avant leur rencontre, ne pouvaient agir en aucune manière; mais leur action est double, elle est réciproque, du moment qu'ils se touchent.

Il suit de là, que ce n'est qu'en comparant avec des choses durables, soit sensations, soit objets extérieurs, des choses périssables ou changeantes, que nous pouvons avoir une idée

distincte de la durée; et c'est ce que nous faisons, sans nous en apercevoir, mille fois le jour.

Il importe de faire observer que, puisque nous ne considérons ici les sensations que sous le rapport de leur durée, nous ne devons pas avoir égard à ce qui les différencie d'ailleurs; et ce que je dis des sensations, on peut le dire de tout ce qui existe: ce n'est pas la diversité des objets extérieurs, ni celle des sensations et des idées, mais bien la différence qui se trouve dans leur durée même, qui pourra nous donner la notion du temps et de la durée.

Ce n'est point assez, il faut que ces sensations ou ces idées coexistent, pour que nous puissions remarquer cette différence dans leurs longueurs; il faut que, pendant la durée même d'une sensation qui se prolonge, ou pendant que notre esprit s'arrête sur une même idée, comme cela arrive lorsque nous contemplons un objet unique qui lui-même ne varie pas, nous éprouvions successivement d'autres sensations plus courtes, que nous ayons d'autres idées qui puissent servir comme de mesure à la première.

De même que celui qui n'aurait éprouvé que des sensations sans limites dans ses organes, telles que, par exemple, celles de chaleur ou d'odeur, ne pourrait se former aucune idée de l'étendue ou de l'espace; de même aussi, celui dont les sensations ou les idées n'auraient ni commencement ni fin, ne saurait avoir aucune notion de durée ou de temps.

Nous n'avons donc cette notion, que parce que les choses qui nous affectent ont une durée finie, que parce qu'elles changent, ou passent d'une manière d'être à une autre. Mais il ne faudrait pas en conclure, comme l'a fait Condillac, que durer, c'est changer. Durer est, au contraire, ne pas changer: une chose, sous le point de vue où nous l'envisageons d'abord, ne dure plus dès qu'elle change; et tout changement, tout passage d'un état à une autre manière d'être, termine une durée, une existence finie, et en commence une autre.

II. Il faut remarquer que la durée, soit qu'on la considère

expériences très-concluantes, que, lors même que ces derniers auraient une étendue réelle, celle de ces intervalles serait, en général, beaucoup plus grande : tel corpuscule, assez gros pour être visible à l'œil nu, cesserait d'être perceptible à la vue même armée d'un microscope, si les points matériels dont il est formé se touchaient à la rigueur. Ce ne sont donc pas la contiguïté et l'étendue même de ces points physiques qui constituent celle des corps, puisque cette étendue est loin d'être démontrée (du moins pour certains philosophes, qui la nient), et que cette contiguïté n'a réellement pas lieu.

En tout cas, l'étendue n'est pour nous que relative : tel corps est grand si on le compare à tel autre; il est petit par rapport à un troisième : la même étendue nous paraît tantôt plus grande, tantôt plus petite, suivant la circonstance ; tel corps qui nous paraît grand, pourrait être extrêmement petit pour des yeux autrement conformés que les nôtres; tandis qu'un point à peine visible pour nous doit être une masse considérable pour certains animalcules, qui, eux-mêmes sont si petits pour nos yeux que nous ne pouvons les discerner qu'à l'aide d'un microscope, instrument qui grossit prodigieusement les objets pour la vue, sans cependant qu'ils cessent d'être ce qu'ils étaient.

Puis donc que l'étendue n'a rien de fixe, rien de déterminé, ni même rien de réel pour nous; puisque néanmoins nous pouvons, sous certaines conditions, telles que le mouvement et la coexistence de plusieurs objets extérieurs, *acquérir* l'idée d'étendue (telle qu'il nous est donné de la concevoir), mais que l'acquisition de cette idée est rigoureusement soumise à ces conditions physiques; puisque les impressions des corps sur nos organes sont toutes également étendues, que néanmoins elles ne nous paraissent telles que lorsqu'elles sont limitées, et qu'en conséquence l'homme réduit aux sens de l'ouïe, du goût et de l'odorat, même du toucher, s'il n'était pas susceptible de se mouvoir, n'aurait absolument aucune idée de l'étendue, ou de l'espace : il s'ensuit, avec la dernière évidence, que cette idée n'est point innée, comme se l'imaginent certains philosophes.

§ 2.

De la différence et de l'analogie qui existent entre l'étendue et la durée.

L'étendue est, ainsi que la durée, un attribut de tout ce qui existe hors de nous, de notre intelligence; ou pour mieux dire, c'est une condition d'existence de toutes les choses *imaginables*, même de celles que nous concevons comme n'étant rien de réel, et du néant lui-même, qui, si j'ose m'exprimer ainsi, ne peut exister dans notre imagination que par l'étendue et la durée abstraites, qu'elle ne saurait anéantir. Figurez-vous non-seulement que tout phénomène cesse, mais encore que toute propriété, que toute substance, que tout ce qui existe soit anéanti; il restera toujours dans votre conception le temps et l'espace, ou la durée et l'étendue abstraites de leurs objets: ce qui provient sans doute de ce que, même dans les ténèbres et le silence de la nuit, vous ne sauriez ni empêcher la succession de vos idées, ni vous ôter la faculté de vous mouvoir par la pensée, et que cette succession emporte l'idée de durée, et ce mouvement, celle d'étendue.

On distingue, d'une part, la durée *réelle*, ainsi nommée parce que nous l'attribuons aux choses réellement existantes, de la durée *imaginaire*, qui est celle des intervalles de temps compris entre les phénomènes successifs; et, de l'autre part, l'étendue *réelle*, que nous supposons appartenir aux corps, de l'étendue *imaginaire*, que nous attribuons aux intervalles qui les séparent. Mais, dans le fait, il n'y a qu'une sorte de durée, comme il n'y a qu'une sorte d'étendue. Autrement il en résulterait des difficultés insurmontables et des absurdités manifestes.

Il existe une différence notable entre l'étendue et la durée: elle consiste en ce que celle-ci ne peut jamais être envisagée que sous un seul aspect, tandis que l'étendue peut l'être sous trois aspects différents: c'est ce que nous appelons les trois dimensions de l'étendue, dont la seconde suppose aussi la première, et la troisième, les deux autres. De là, comme nous l'avons vu, la *ligne*, qui n'a qu'une seule dimension; la *surface*,

pas susceptible de différents degrés de vitesse ; qu'il est toujours instantané, mais interrompu à chaque instant ; qu'il y a dans tout mouvement tel qu'il affecte nos yeux, ou qu'il nous paraît être, des intermittences de repos en nombre incalculable, et que la durée de ces repos constitue ensemble celle que nous attribuons au mouvement.

Partant de là, imaginons un point physique en mouvement. Ce point répondra successivement à différents points de l'espace : mais cette succession, qui n'est point intrinsèque, et n'est qu'apparente ou fictive, pourra se décomposer en deux autres plus réelles, si nous supposons que ce point, au lieu d'être animé d'un mouvement *continu*, n'avance que par des alternatives de mouvements instantanés et de repos absolus : car, d'un côté, nous aurons des mouvements successifs, séparés les uns des autres par des repos plus ou moins prolongés, ou durables ; et nous aurons, d'une autre part, des repos successifs, séparés par des mouvements sans durée, ou par des espaces plus ou moins longs ; c'est-à-dire que ces repos, bien que se succédant *sans interruption*, auront lieu dans des points différents de l'espace.

Or, si nous n'avons pas égard à cette circonstance que ces repos n'ont lieu que dans différents points de l'espace, ou, ce qui revient au même, qu'ils sont séparés par des mouvements instantanés, nous aurons l'idée d'une suite non interrompue de moments, distingués les uns des autres par la pensée seulement, ou d'une durée continue et *permanente*, telle que celle que nous prêtons aux choses qui semblent n'éprouver aucun changement. Si, au contraire, nous prenons en considération cette succession de mouvements qui s'entre-croise avec celle des repos, nous aurons l'idée d'une durée successive, c'est-à-dire d'une durée divisée par des changements réels et successifs, mais qui toutefois n'est pas pour cela interrompue.

Il semble résulter de toutes ces observations, qu'il n'y a aucune différence essentielle entre la durée permanente et la durée successive des choses, que cette différence n'existe que dans nos idées, et que la durée soit d'une même substance,

soit d'une même manière d'être, est toujours permanente en elle-même, toujours ~~successive~~ successive par rapport à nous, en ce que nous appliquons à toute chose la succession de nos idées; et qu'enfin, la durée d'un être qui subit des changements réels et successifs, n'est qu'une suite de durées permanentes fort courtes, séparées, ou plutôt distinguées les unes des autres par des changements instantanés, qui ne peuvent pas interrompre la durée de cet être, quant au fond de sa substance: car, pour les différentes manières d'être qu'amènent ces changements instantanés, chacune a sa durée à part; et c'est pourquoi il y a véritablement ici *des durées* successives.

III. Quant aux intervalles qui séparaient les premières apparitions du point lumineux dont nous avons parlé plus haut, ou de ces points qui ne se montraient que successivement; nous n'aurons pas manqué, en les considérant, du moins si ces intervalles ont été très-inégaux entre eux, d'y porter notre attention: et par là, d'une part, l'idée de succession sera devenue très-distincte, et, de l'autre, nous aurons acquis l'idée de ce qu'on appelle *intervalle de temps*, ou *durée imaginaire*.

Cette durée, que nous apprécions du reste comme celle des phénomènes et des objets extérieurs, par le nombre et la durée même des sensations et des idées qui se succèdent en nous, et que par cette raison nous sommes enclins à regarder comme successive, n'est, en réalité ou en apparence, qu'une cessation d'action, et conséquemment peut encore être considérée comme un véritable repos, et comme un repos permanent, quoique n'appartenant sans doute qu'à un être de raison, car il nous est impossible de nous représenter cette durée imaginaire, et en général la durée en elle-même, comme un être réel, ou quelque chose en soi.

Toutefois, puisqu'il ne dépend pas de nous d'allonger ou de raccourcir, encore moins d'annuler l'intervalle qui sépare deux événements successifs, il semble d'abord que le temps, bien qu'il ne soit rien de réel pour nous, en ce que nous ne pouvons le concevoir ni comme matière, ni comme esprit, n'en a pas moins

une existence extérieure, ou hors de nous, et qu'il n'est pas vrai, comme certains philosophes le pensent, qu'il ne soit rien que la durée des choses considérée d'une manière abstraite, de sorte qu'il cesserait d'exister, s'il n'existait dans le monde aucun être intelligent doué de la faculté d'abstraire et de généraliser ses idées. Ce qui paraît vrai seulement, c'est que le temps considéré dans l'abstrait, c'est-à-dire indépendamment des choses qui durent et des modifications qu'elles subissent, n'est rien de plus, en effet, que l'idée même que nous en avons. Le temps ainsi conçu n'est, dis-je, que l'idée générale et abstraite de toutes les durées, réelles ou imaginaires, puisqu'on les nomme ainsi, de tous les intervalles de temps qui séparent les événements ou les phénomènes successifs. Mais ces intervalles de temps (qui ne sont pas plus imaginaires que la durée des choses), sans être rien de réel, ou de substantiel, sont des rapports de succession, qui semblent devoir, à ce titre, exister hors de nous, comme ces événements eux-mêmes, et s'évanouir avec eux.

On peut en dire autant des rapports de situation, ou des espaces particuliers, des distances qui séparent les corps, et dont l'idée générale, abstraction faite des corps eux-mêmes, est l'espace absolu, qui n'existe hors de nous à aucun titre.

Il résulte de tout ce qui précède, que l'acquisition des idées de temps et de durée, ainsi que celles d'espace et d'étendue, est évidemment soumise à des conditions extérieures; d'où il suit qu'elles ne sauraient être innées, ou antérieures à l'expérience.

Ce qui pourrait faire croire que les idées de temps et d'espace, de durée et d'étendue, existent en nous à priori, ce n'est pas seulement que nous pouvons considérer ces choses indépendamment de ce qui est durable ou étendu: mais c'est qu'il nous serait impossible au contraire d'en faire abstraction ou de les supposer anéanties. Or cette impossibilité, je l'ai déjà dit, provient tout simplement de ce que, d'une part, l'idée d'étendue naît de celle de mouvement, et que nous ne saurions nous ôter le pouvoir de faire un mouvement par la pensée, ce qui toutefois présuppose l'expérience; et que, d'une autre

part, l'idée de durée tient à celle de succession, et que nous ne saurions penser, même au néant, sans avoir plusieurs idées successives.

§ 5.

De l'analogie qui se trouve entre l'idée de durée et celle de repos.

I. Nous avons vu que les idées de mouvement et d'étendue (en longueur surtout) ne sont, pour ainsi dire, qu'une même idée; et que, s'il n'y a pas identité, il y a tout au moins entre elles beaucoup d'analogie.

Or il existe une analogie non moins frappante entre l'idée de durée et celle de repos; et cette analogie deviendrait évidente par elle-même, s'il était vrai que tout mouvement progressif fût une succession de mouvements *instantanés*, comme infiniment petits quant à leur longueur, séparés par des moments de *repos* excessivement courts: puisque alors ce seraient, en quelque sorte, ces *repos* eux-mêmes qui constitueraient la *durée* du mouvement.

De toute manière, l'idée de repos entraîne nécessairement celle de durée: mais il s'agit de savoir si, réciproquement, l'idée de durée entraîne celle de repos, ou d'autres analogues, comme, par exemple, celles qu'expriment les mots *fixité* et *stabilité*, qu'on les prenne dans le sens propre ou dans le sens figuré.

La première réflexion qui se présente, c'est qu'en se prononçant pour l'affirmative, on serait forcé d'admettre, ce qui paraît au moins extraordinaire, que l'idée de toute existence se trouve liée à celle d'immobilité ou à toute autre de la même espèce, puisque tout ce qui existe a une durée, même la pensée et le mouvement.

Mais quand on examine cela d'un peu près, on voit très-clairement, en effet, d'abord que le repos, soit en réalité, soit seulement dans nos idées, et sans que nous y fassions attention, entre comme un élément nécessaire, comme une condi-

tion indispensable, dans l'existence continue de tous les êtres matériels en mouvement, en action : car que deviendrait leur durée s'il n'y avait en eux que des actions et des mouvements instantanés, sans aucun mélange de repos ? Ensuite, si nous passons des choses matérielles aux incorporelles et aux êtres abstraits, en prenant alors, comme de raison, les mots repos et autres semblables dans le sens figuré, comment pourrions-nous concevoir qu'aucune de ces choses pût exister un moment, sans un moment de *fixité* ou de *stabilité* ? Penser, c'est agir, mais non pas agir instantanément ; on ne conçoit même pas que l'esprit pût penser autrement qu'en *s'arrêtant* sur telles ou telles idées.

Lorsque nous parlons de la durée et de l'existence des choses en général, sans avoir égard aux changements, aux transformations qu'elles subissent, ni à aucune autre circonstance, il semble que nous n'envisagions la nature que comme un lieu déterminé, et que l'existence continue, ou la durée de chaque chose, ne soit rien que sa *présence* en ce lieu. Ainsi, dans cette acception encore, le mot durée rappelle l'idée de repos.

Mais considérons plus particulièrement la durée de chaque espèce d'existence, et en premier lieu celle de nos propres actions, et de tous les mouvements corporels, qui, bien loin, dira-t-on, de rappeler l'idée de repos, semblent plutôt la repousser.

J'ai déjà répondu, en partie du moins, à cette observation, qui, du reste, peut être exacte. En tout cas je ne saurais empêcher qu'on ne s'y arrête. Pour moi, je demeure convaincu, que l'idée de repos se trouve impliquée dans celle plus complexe de toute vitesse finie, de tout mouvement plus ou moins lent, de toute action durable et en tant que durable ; de nos propres actions surtout, de nos propres mouvements, dans lesquels nous voyons ou sentons, pour ainsi dire, quelque chose qui tient de l'état de repos, résultat inévitable des obstacles qui s'opposent à nos mouvements volontaires, et sans lesquels ils seraient prompts comme la pensée. C'est là ce qui

légitime, et peut-être même ce qui rend possible, la supposition que le mouvement progressif est en réalité composé de deux éléments entremêlés en différentes proportions, suivant ses degrés de vitesse ou de lenteur. Si nous pouvions apercevoir ces alternatives de mouvements et de repos absolus, qui, dans cette hypothèse, très-admissible du moins en théorie, forment ensemble ce que nous appelons le mouvement progressif ou successif, la durée d'un pareil mouvement, que nous attribuerions tout entière à ces repos absolus, par là même se lierait invinciblement dans notre esprit à l'idée de repos. Qu'importe, au surplus, que nous apercevions ou non de l'analogie entre les idées de repos et de durée, s'il existe une pareille analogie, je dirais presque une identité de nature, entre ces choses elles-mêmes?

Quant aux différentes manières d'être qui ne supposent aucun mouvement, ou, si l'on pouvait s'exprimer ainsi, quant aux actions purement passives, telles que se reposer, s'arrêter, attendre, demeurer, rester, séjourner, habiter, loger; la longueur de leur durée n'est certainement, pour notre esprit, que celle d'un repos plus ou moins long, soit absolu, soit relatif, soit réel ou seulement imaginaire.

Si, par exemple, en arrivant à Paris, j'annonce que je veux y rester un mois, et que la personne à laquelle je parle ne porte son attention que sur la durée du séjour que je compte faire dans cette capitale, où je pourrai d'ailleurs être en mouvement aussi bien qu'en repos, quoique le mot *rester* exclue, en quelque sorte, l'idée de mouvement; cette personne ne verra dans cette durée, ou dans ce séjour, qui supposera nécessairement une durée, qu'une espèce de repos relatif entre ces deux choses, moi et Paris : repos qui cessera quand je *quitterai* cette ville, que je m'en *éloignerai*.

Jetons les yeux sur quelques autres relations. Dans les phrases suivantes que je citerai pour exemples, l'idée de durée rappellera celle d'un repos relatif entre des personnes ou des choses, qu'elles se trouvent d'ailleurs ou en repos ou en mouvement dans l'espace absolu; et pourvu toujours qu'on n'envi-

sage les choses que sous le seul point de vue auquel se rapportera cette durée, dont la mesure, ou la longueur, sera évidemment celle de ce repos relatif.

« Ce jeune homme est *depuis longtemps attaché*, comme secrétaire, à l'ambassadeur de France.

« Il voudrait *rester toujours* sous les ordres d'un tel chef.

« Il a servi *trois ans* dans un régiment de hussards.

« Il chassait *continuellement* avec son colonel.

« La fortune ne l'a *jamais abandonné*.

« Mais une inquiétude le *poursuit sans cesse*. »

Est-il possible de concevoir, sans une durée quelconque, et en même temps sans un repos relatif, une chose qui est *attachée* à une autre, qui se trouve *sous* une autre, *avec* ou *dans* une autre, qui *n'abandonne point* une autre, ou qui la *poursuit*?

Les mots qui expriment certains états de l'âme et certaines opérations de l'esprit, celles surtout qui supposent une durée de quelque longueur, rappellent aussi l'idée du repos, ou relatif ou absolu. Ces mots sont, par exemple, ceux de fidélité, de constance, de persévérance et de fermeté; de contemplation, de méditation et de pensée. Ici, l'âme *demeure* dans le même état, ou l'esprit *s'arrête* sur les mêmes idées; et c'est pour cela même que ces manières d'être ou d'agir ont nécessairement une durée.

Tout changement qui s'opère hors de nous produit sur nos sens un changement analogue; or, tout changement extérieur est un mouvement ou l'effet d'un mouvement. Nous sommes donc naturellement portés à attribuer à un mouvement quelconque tout passage d'une sensation, ou même d'une idée abstraite, à une autre sensation, à une autre idée. Nous devons donc aussi, par la même raison, regarder comme un état de repos la stabilité, la durée de chacune de nos sensations, ou des modifications de notre âme. La durée de nos sensations, de nos sentiments, de nos idées même, n'est donc encore pour nous que l'idée du repos. La durée d'une sensation, d'une idée, est le *séjour* plus ou moins long d'une sen-

sation, d'une idée dans notre âme, et sur laquelle nous *fixons*, en quelque sorte, les yeux de notre intelligence.

II. Nous n'avons considéré jusqu'à présent, si je puis ainsi dire, qu'une durée accidentelle, locale ou relative. Voyons maintenant en quoi consiste la *durée propre* des êtres réels, des substances.

On peut demander ce qui fait qu'un corps, par exemple, dure, ou continue d'exister comme tel : ou bien aussi comment il continue d'exister dans le monde, ou hors du néant, n'importe sous quelle forme et dans quel état. Nous avons déjà résolu cette dernière question, en faisant observer que, si le mouvement est de sa nature instantané, comme nous pouvons le supposer, ne fût-ce que pour mieux analyser la pensée ; sans le repos, la durée d'une chose ne serait pas conçue comme possible : en sorte que, pour qu'elle existe dans le monde, ou qu'elle dure (quelle que soit d'ailleurs la raison première de son existence, et que nous ne pouvons connaître), il faut qu'elle soit ou en repos, ou, ce qui revient au même, alternativement en repos et en mouvement, c'est-à-dire qu'elle se meuve (dans le sens vulgaire) *lentement*, ou progressivement. Car, remarquez bien que, dans ce cas, la durée n'en sera pas moins continue, puisque, d'après notre hypothèse, le mouvement (proprement dit) ne prenant aucune place dans le temps, il ne peut pas interrompre le repos en le partageant ; et dès que le repos est continu, la durée l'est aussi.

Maintenant, de quelle manière un corps continue-t-il d'exister comme tel ? de quoi dépend sa durée comme agrégat de points matériels ? Evidemment du repos relatif que conservent ces points les uns par rapport aux autres, en vertu de telle ou telle force.

Quand on considère sous ce point de vue certains corps, tels que le diamant, dont les parties ne s'altèrent point, ne diminuent point, ne changent point de position les unes à l'égard des autres, et résistent aux divers moyens qu'on emploie pour les désunir, on dit indifféremment ou qu'ils sont

durables, c'est-à-dire capables de durer longtemps, ou qu'ils sont solides, qu'ils sont *durs*.

Les mots *dureté*, *solidité*, *ténacité*, pris dans cette acception, sont à peu près synonymes aux yeux de la plupart des hommes, lesquels y attachent généralement l'idée d'une résistance au changement d'état. Ces mots ont donc beaucoup d'analogie avec le mot *durée* ; et celui-ci dérive, en effet, du mot *dureté*, s'il faut en croire Locke.

Il est si vrai que l'idée de la durée propre d'une chose se lie dans notre esprit à l'idée de dureté, de solidité, de ténacité, de résistance à tout changement d'état, de persistance dans la même manière d'être, dans la même situation relative des parties d'un tout ; que pour mieux exprimer et nous représenter la durée de certaines choses, dont la nature n'a rien de commun ni avec le mouvement ou le repos, ni avec les propriétés physiques que l'on nomme dureté, solidité, etc., nous leur attribuons figurément, suivant les circonstances, ces qualités ou des qualités contraires. C'est ainsi que nous disons d'une couleur qui s'altère promptement, qu'elle est peu solide, et quelquefois aussi qu'elle est fugitive ; parce que nous l'envisageons, tantôt comme un être réel ayant une durée propre, tantôt comme une chose attachée à une autre, dont elle se sépare, auquel cas nous ne considérons que la durée de leur relation. On dira aussi : un bonheur, une amitié solide, une haine tenace.

A la rigueur, les propriétés accidentelles des corps ou de l'âme, n'étant point des êtres réels, n'ont réellement pas de durée propre ; et quand on dit que telle ou telle propriété est durable ou changeante, cela signifie seulement que la substance qui en est douée la conserve longtemps ou la perd facilement : ce qui présente à l'esprit l'idée d'un repos relatif dans le premier cas, et celle d'un changement de situation dans le deuxième.

Toutefois, sans avoir de durée propre, par cela même qu'elles n'ont point d'existence propre, ces propriétés ou manières d'être, qui se succèdent souvent les unes aux autres,

doivent avoir quelque chose de stable, une durée quelconque, bien que limitée, ou finie, sans quoi on ne pourrait ni les concevoir, ni rien expliquer par elles.

Quant à la durée d'un *phénomène*, elle diffère de celle d'une substance, d'une chose existant par soi-même, en ce qu'elle se compose, pour ainsi dire, de plusieurs autres, et que, par là, cette durée est toujours *successive* : car tout phénomène qui se prolonge plus ou moins est une suite de manières d'être qui se succèdent sans intervalles de temps sensibles, et dont chacune, d'ailleurs fort courte, a sa durée à part : c'est une suite d'êtres distincts qui se présentent tous sous le même aspect : la flamme d'une bougie est remplacée par une autre flamme, celle-ci par une autre encore, et ainsi de suite sans interruption : ce sont toujours de nouvelles vapeurs qui se consomment, et de nouvelles sensations qu'elles produisent en nous. Mais comme toutes ces sensations se suivent immédiatement, qu'elles empiètent même les unes sur les autres, elles ne forment en apparence qu'une sensation continue, et il nous semble, par là même, que ces flammes, ces vapeurs ignées, ces êtres fugitifs, sont *stables*, et qu'ils ne forment qu'un seul et même être, dont la durée est *permanente*, comme celle d'un corps dans lequel nous n'apercevions aucun changement, ou pour mieux dire, d'un être qui n'en éprouverait aucun.

La durée ne serait-elle, au fond, que la manière d'être des choses qui ne subissent aucun changement, ou en tant qu'elles n'en subissent aucun, soit en elles-mêmes, soit dans leurs relations, dans leurs rapports mutuels ? Je ne l'affirmerai point : mais il ne me paraît pas douteux que l'idée de temps, ou de durée, ne dérive de l'idée de repos, d'immobilité, de stabilité ; manières d'être qui, à la vérité, peuvent être réelles ou seulement apparentes, relatives ou absolues, limitées ou infinies, successives ou permanentes, envisagées sous différents aspects, et à certains égards, attribuées aux choses même qui subissent des modifications continues. Ainsi, suivant le point de vue sous lequel nous envisageons les mêmes choses,

nous disons ou qu'elles durent, ou qu'elles changent, ou qu'elles cessent d'exister.

Il n'est donc pas vrai, comme le soutiennent quelques philosophes, que l'idée du temps se rattache à celle du mouvement, encore moins qu'il consiste dans une succession de changements. Ainsi, lorsque l'on veut figurer le temps par une image sensible, il faut le représenter par quelque chose d'immobile, et non par un être en mouvement susceptible de différents degrés de vitesse, qui tantôt se traîne à pas lents, tantôt s'envole avec une étonnante rapidité. Cette manière d'envisager le temps est fondée, d'une part, sur ce qu'on le mesure d'ordinaire par le rapport du mouvement à l'espace, et, d'une autre, sur ce que le même intervalle de temps nous paraît tantôt plus long, tantôt plus court. Mais si nous considérons le temps en lui-même et hors de nous, de notre entendement, nous trouverons que sa nature est entièrement différente de celle et du mouvement et de l'espace. Le temps est en lui-même immuable : il est à notre égard, ce que le rivage immobile est aux yeux du navigateur, qui, en s'en éloignant, le voit fuir avec plus ou moins de vitesse.

§ 6.

De la différence qui existe entre la succession, la durée successive et la durée permanente.

I. Le mouvement, tel que nous l'observons, n'étant jamais instantané, ne peut point exister indépendamment du temps : mais le temps est tout à fait indépendant du mouvement, aussi bien que de toute espèce de succession.

La succession peut bien servir à mesurer le temps, en le partageant, mais elle ne le constitue point.

Il ne faut pas confondre la succession elle-même avec la durée successive, ni la durée successive avec la durée permanente des choses, ni celle-ci avec le temps (ou plutôt l'intervalle de temps, qui n'est que relatif ; car, pour le temps absolu, nous avons vu qu'il n'est rien hors de nos idées).

La succession consiste dans une suite d'événements ou de changements qui se succèdent les uns aux autres, soit rapidement, soit lentement, ce qui ne change rien à l'ordre de succession.

La durée successive est une durée partagée par des changements instantanés et successifs; c'est une suite de durées sans succession, de durées permanentes, distinguées les unes des autres par de tels changements.

Le temps est une durée permanente imaginaire (en ce sens qu'elle n'appartient à aucune chose); c'est la distance qui sépare deux événements entre lesquels on ne suppose rien de réel; ou, si l'on veut, c'est un être dont la durée est l'unique attribut; comme l'espace relatif en est un qui n'a pas d'autre propriété que l'étendue.

Supposez que vous ayez une suite de sensations diverses. Pour que ces sensations puissent se succéder, il faut au moins de deux choses l'une: ou que chacune d'elles ait une durée quelconque; ou, si elles sont instantanées, qu'elles soient séparées les unes des autres par de certains intervalles de temps: sans cela, elles ne se succéderaient point, elles coexisteraient.

Si elles ont chacune une certaine durée, cette durée sans succession, cette manière d'être qui ne change pas, du moins en apparence, sera, pour vous, une durée permanente réelle appartenant à quelque chose).

Si, durables ou instantanées, elles ne se suivent pas immédiatement, la distance plus ou moins longue qui séparera deux sensations consécutives, sera une durée permanente imaginaire, un intervalle de temps.

Or la somme de toutes ces durées permanentes, tant imaginaires que réelles, composera ce que nous appelons la durée successive. Telle est la durée absolue des êtres sujets aux changements. Et je la nomme absolue, bien qu'elle soit divisible, bornée et susceptible de plus ou de moins, pour faire entendre qu'une portion quelconque de la durée ou du temps, en elle-même ne varie pas, tandis qu'à notre égard elle est tantôt

plus longue, tantôt plus courte, ce qui la fait paraître toute relative, et pourrait faire croire qu'elle n'a rien de fixe.

Mais, quelle que soit la longueur, vraie ou apparente, de ces durées, ou de ces sensations, ou des intervalles qui les séparent, ces phénomènes ne se succèdent pas moins, et dans le même ordre. La succession en elle-même n'est donc pas susceptible de plus et de moins : elle ne constitue donc pas la durée des choses, qui est une quantité mathématique ; elle ne constitue pas, à plus forte raison, l'intervalle de temps, durée dans laquelle il est impossible de concevoir aucun changement, ni, par suite, aucune succession.

Lorsqu'un être quelconque, un corps par exemple, éprouve une suite de changements, ou de modifications, chacun de ces changements étant instantané, puisqu'il n'est que le passage d'une manière d'être à une autre, la limite commune à deux manières d'être différentes et successives, ou contiguës, il faut de toute nécessité que celles-ci aient une durée quelconque, sans quoi ces changements ne pourraient se succéder, ils coexisteraient nécessairement.

Cette espèce de distance, ou cette quantité mathématique, quelle qu'elle soit, qui se trouve ainsi entre deux changements consécutifs, ou entre le commencement et la fin d'une même manière d'être, peut du moins nous donner l'idée de ce que l'on appelle durée *permanente* ; durée qui nécessairement est sans succession, puisqu'il ne saurait y avoir de succession réelle où il n'y a rien qui change. Ainsi la durée permanente, la durée proprement dite, est l'existence continue d'une même chose, d'une même manière d'être. Elle est elle-même, en quelque sorte, une manière d'être continue et uniforme, ou sans succession de changement. Telle serait la durée d'un être immuable, ou qui n'essuierait aucune modification ; soit qu'il eût une existence finie, soit qu'il en eût une infinie (auquel cas, peut-être, le mot durée pris dans son sens propre et à la rigueur ne lui conviendrait pas).

Quant à la durée que l'on nomme *successive*, elle a elle-même pour élément la durée permanente ; car elle ne peut

être, ainsi que nous l'avons montré, qu'une suite de durées permanentes (ordinairement fort courtes, et parfois comme infiniment petites), distinguées les unes des autres par des changements instantanés et successifs. Telle est celle de toutes les créatures : telle est notre propre durée, puisqu'à chaque instant, nous ne sommes plus, du moins en ce qu'il y a de variable en nous, ce que nous étions l'instant d'auparavant.

Quand on envisage une *substance* en elle-même, on pourrait dire que sa durée est permanente, ou sans succession : quand on la considère dans ses modifications, si elle en est susceptible, on comprend que sa durée est successive ; parce que cette durée est divisée, par ces modifications ou ces changements, en parties plus petites, et que celles-ci se succèdent, du moins à ce qu'il semble, comme les changements qui les distinguent.

Peut-être n'y a-t-il pas, à proprement parler, dans un même être, dans une même chose, de durée qui ne soit permanente, ou sans succession. Car, en elle-même, la durée est une quantité continue, sans distinction réelle de parties, et qui n'est jamais divisible, qu'en idée ou mathématiquement, même par des changements réels. D'ailleurs, les différentes altérations qu'un corps éprouve, comme les sensations diverses que nous éprouvons nous-mêmes, sont, ainsi que je l'ai déjà fait observer, autant de choses distinctes et les unes des autres, et du fond de la substance, qu'elles ne constituent point, dont chacune a une durée à part, aussi bien que la substance elle-même, ou ce qu'il y a d'inaltérable en elle.

Bien des philosophes soutiennent, au contraire, avec une apparence de raison, que toute durée est successive. En effet, toute durée, quelle qu'elle soit, même imaginaire, peut toujours être divisée mathématiquement, ou par la pensée, en parties aussi petites qu'on voudra. Or, une fois que nous avons ainsi divisé, par abstraction, la durée ou le temps, nous nous imaginons que les moments dont il se compose en apparence, se succèdent les uns aux autres, comme le feraient plusieurs phénomènes, ou changements réels, comme le font nos idées.

Mais à proprement parler, il n'y a point de succession là où il n'y a point de changements réels, là où il n'y a rien qui change.

Si donc l'on prétendait que la durée et le temps sont successifs de leur nature, ce qui peut être vrai en un sens, je ne voudrais pas disputer là-dessus, d'autant que je craindrais de m'engager dans de vaines subtilités. Mais ce que l'on peut affirmer, c'est que la durée d'un être existant réellement est tout autre chose que la succession même des changements réels qu'il subit, et que ce n'est point cette succession elle-même qui constitue sa durée, qui constitue le temps. Car, premièrement, s'il n'y avait pas de durée où il n'y a point de changement, il s'ensuivrait qu'un être supposé immuable, ou qui n'essuierait aucun changement, soit qu'il en fût ou non susceptible, n'aurait aucune durée, ni finie, ni infinie, ou éternelle; ce qui paraîtrait absurde, du moins si l'on entendait par là que ces deux sortes de durées, ou plutôt que la durée proprement dite (qui, en effet, suppose toujours au moins des limites extrêmes, sinon des changements intermédiaires), et l'éternité (conçue, à tort ou à raison, comme une durée sans bornes), ne sont pas au fond de la même nature, ou qu'elles diffèrent par leur essence même. Et en second lieu, comment plusieurs phénomènes instantanés, plusieurs chocs de corps durs, par exemple, pourraient-ils se succéder, et se succéder plus ou moins rapidement; comment le même nombre de phénomènes instantanés pourrait-il avoir ensemble une certaine durée ou plus longue, ou plus courte, si deux phénomènes consécutifs, ou entre lesquels il n'y en a point d'autres, n'étaient pas séparés par une quantité variable, par un certain intervalle de temps plus ou moins long, dans lequel il est impossible de concevoir aucune succession de changements, et qui par conséquent ne consiste point dans une pareille succession?

II. Quoique la *succession* réelle et la *durée*, ou permanente, ou successive elle-même, soient deux choses fort différentes, la première néanmoins, la succession réelle, c'est-à-dire celle des phénomènes, et surtout celle de nos idées, est une con-

dition sans laquelle nous n'aurions aucune idée de temps et de durée. Ce qui provient, sans doute, de ce que notre attention se porte sur les différentes longueurs soit des phénomènes eux-mêmes, soit des intervalles qui les séparent, et que, par là, nous nous formons d'abord les idées ou de stabilité, de persistance dans la même manière d'être, ou de cessation d'action, et qu'à ces idées s'attachent celles d'immobilité, de repos, ou d'autres états analogues, idées qui toutes entraînent invinciblement celle de durée.

« Il est évident, dit Locke, à quiconque voudra rentrer en soi-même et remarquer ce qui se passe dans son esprit, qu'il y a dans son entendement une suite d'idées qui se succèdent constamment les unes aux autres, pendant qu'il veille. Or la réflexion que nous faisons sur cette suite de différentes idées, est ce qui nous donne l'idée de la *succession*; et nous appelons *durée*, la distance qui est entre quelque partie de cette succession, ou entre les apparences de deux idées qui se présentent à notre esprit. » (Liv. II, chap. XIV, § 3.)

« Locke a vu que l'idée du temps nous est donnée dans la succession, et que la première succession pour nous est nécessairement la succession de nos idées. Jusque-là, dit M. Cousin, Locke ne mérite que des éloges, car il ne donne la succession de nos idées que comme la condition de l'acquisition de l'idée du temps; mais la condition d'une chose est facilement prise pour cette chose elle-même, et Locke prend la condition de l'idée du temps pour cette idée même; il confond la succession avec le temps; il ne dit pas seulement : la succession de nos idées est la condition de la conception du temps; mais il dit : le temps n'est rien autre chose que la succession de nos idées. » (18^e leçon.)

J'ignore où et comment Locke a pu soutenir une pareille erreur; car cela est manifestement en contradiction avec le passage que je viens de rapporter.

M. Cousin, pour justifier le reproche qu'il fait à Locke, d'avoir confondu la durée avec la succession, s'appuie sur un autre passage, le seul qu'il cite, dans lequel Locke fait voir

seulement ce que la durée est par rapport à nous, ou ce qu'elle nous paraît être; ce qui ne l'empêche pas d'admettre une durée absolue, indépendante de nous et de la succession de nos idées, comme de toute espèce de succession.

« Dès que cette succession d'idées vient à cesser, la perception que nous avons de la durée cesse aussi, comme chacun l'éprouve clairement par lui-même, lorsqu'il vient à dormir profondément; car, qu'il dorme une heure ou un jour, il n'a aucune perception de la durée des choses tandis qu'il dort ou qu'il ne songe à rien. Cette durée est alors tout à fait nulle à son égard, et il lui semble qu'il n'y a aucune distance entre le moment où il a cessé de penser en s'endormant, et celui où il commence à penser de nouveau.... »

« Mais, ajoute-t-il, dès qu'un homme a une fois acquis l'idée de la durée par la réflexion qu'il a faite sur la succession et le nombre de ses propres pensées, il peut appliquer cette notion à des choses qui existent tandis qu'il ne pense point... »

(§ 5.)

Locke résume ainsi qu'il suit son chapitre sur la durée.

« Premièrement, c'est en observant ce qui se passe dans notre esprit, je veux dire cette suite constante d'idées dont les unes paraissent à mesure que d'autres viennent à disparaître, que nous nous formons l'idée de la *succession*.

« Nous acquérons, en second lieu, l'idée de la *durée* en remarquant de la distance dans les parties de cette succession.

« En troisième lieu, venant à observer, par le moyen des sens, certaines apparences, distinguées par certaines périodes régulières, et en apparence équidistantes, nous nous formons l'idée de certaines longueurs ou *mesures de durée*; comme sont les minutes, les heures, les jours, les années, etc.

« En quatrième lieu, par la faculté que nous avons de répéter, aussi souvent que nous le voulons, ces mesures du temps, ou ces idées de longueur de durée déterminées dans notre esprit, nous pouvons venir à imaginer de la *durée* là même où rien n'existe réellement.

« Enfin, par ce pouvoir que nous avons de répéter telle ou

telle idée d'une certaine longueur de temps, aussi souvent qu'il nous plaît, en les ajoutant les unes aux autres, sans jamais approcher plus près de la fin d'une telle addition, que de la fin des nombres auxquels nous pouvons toujours ajouter, nous nous formons l'idée de l'éternité. » (§ 31.)

Maintenant, on le voit, si dans les nombreux passages que je viens de transcrire, on trouve quelque chose à reprocher à Locke, ce ne sera pas, à coup sûr, d'avoir confondu la succession avec le temps.

§ 7.

De la durée par rapport à nous.

Quoique rien ne puisse exister sans une durée quelconque, ce n'est pas la durée qui constitue l'existence des choses; elle n'en est que la condition nécessaire. S'il n'y avait que des actions et des mouvements instantanés, sans aucun mélange de repos, aucune durée, ni par là même aucune existence, ne seraient conçues comme possibles. Mais, d'un autre côté, si tout ce qui existe demeurerait en repos, il n'y aurait qu'une durée absolue, sans existence effective, ou phénoménale; chaque chose serait comme si elle n'était pas, ne pouvant être en relation avec aucune autre.

Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il n'y a rien de réel pour nous, que ce qui change: ce sont les modifications de nous-mêmes, ce sont les changements qui se passent en nous et hors de nous, qui nous font sentir notre existence, et connaître sa durée (toutefois d'une manière très-inexacte). Ainsi, par rapport à nous-mêmes, nous pouvons dire, jusqu'à certain point, qu'exister et durer, c'est changer.

Or les changements par lesquels nous existons, en quelque sorte, et mesurons notre durée, se succèdent plus ou moins rapidement; et de là vient, en partie, que le même espace de temps nous paraît tantôt plus long, tantôt plus court; de façon qu'à notre égard, la durée n'est que *relative*.

Je ne me tromperais guère, je pense, en affirmant en gé-

néral, que, pour un enfant de douze ans, par exemple, douze jours seraient plus longs, que soixante pour un homme de soixante ans. Pourquoi cela? C'est que chez le premier, les idées et les sensations, qui se succèdent d'ailleurs avec beaucoup de rapidité, sont très-vives, parce que tout est nouveau pour lui; et que, curieux d'apprendre l'avenir et de voir de nouveaux changements, il voudrait avancer à pas de géant sur le chemin de la vie, qui, par cette raison encore, lui paraît d'une longueur extrême: tandis que le vieillard, pour qui tous les jours se ressemblent, qui n'aime que le repos et l'uniformité, et qui n'attend plus, enfin, d'autre changement extraordinaire que la mort, qu'il redoute, voudrait au contraire arrêter la marche des choses, qui lui semble trop rapide. Le temps est toujours court pour celui qui craint le changement, et toujours long pour celui qui le désire.

A tort ou à raison, nous jugeons tous généralement de notre durée par la succession de nos idées; nous la mesurons, toujours machinalement, par le nombre, l'intensité, la nature de nos pensées, de nos souvenirs, de nos sentiments, etc.: mais ces mesures n'ont rien de fixe, rien de constant, rien d'absolu, et elles ne varient pas seulement d'un individu à l'autre, elles changent pour chacun de nous avec les circonstances, qui sont à leur tour aussi variables qu'incertaines.

Qu'est-ce donc que notre propre durée? N'y a-t-il point en nous quelque chose qui ne change pas? Notre *moi* n'est-il pas au fond toujours le même, quoiqu'il soit soumis à des changements passagers, et qu'il éprouve des modifications continuelles? Le nombre et la durée même de ces modifications et des intervalles qui les séparent ne sont-ils point la mesure réelle et absolue de notre existence? Qu'est-ce, par exemple, que la durée de deux individus nés le même jour et morts le même jour? Ne peut-on pas la comparer à des lignes droites d'égale longueur?

On le peut sans doute: mais il faut envisager ces lignes, qui ne sont rien par elles-mêmes, comme les axes mathématiques de deux faisceaux de phénomènes, si je puis m'exprimer ainsi;

faisceaux qui ne diffèrent pas seulement entre eux, mais dont chacun diffère de lui-même dans chacune de ses parties, là par le genre de phénomènes, ou de sentiments et d'idées, que l'on peut diviser en deux grandes classes, je veux dire en agréables et désagréables ; là par le nombre de ceux qui coexistent ; ici par leur force, leur vivacité ; plus loin par leur longueur ; enfin par toutes ces choses ou d'autres semblables entremêlées en diverses proportions. Le nombre de nos sensations et de nos idées est très-considérable relativement à la durée de notre existence, et il l'est tantôt plus tantôt moins ; chacune d'elles a une durée quelconque, ou se trouve séparée de celle qui la précède ou qui la suit par un certain intervalle de temps, qui n'est rien pour nous. Comment donc toutes ces mesures diverses, jetées en quelque sorte pêle-mêle sur le chemin de la vie, pourraient-elles le mesurer avec exactitude ?

De tout cela résulte-t-il que la durée n'ait rien d'absolu hors de nous et en elle-même ? Est-il vrai que la durée d'un être quelconque soit toujours égale, comme le dit Condillac, au nombre de changements qu'il éprouve, quelles que soient les distances qui les séparent, et qu'il n'y ait point d'autre durée que celle-là ? Ne sont-ce pas, au contraire, ces distances elles-mêmes, comme le pense Locke, qui constituent la durée et le temps ?

Il me semble qu'un être changeant, ou dont la durée, comme on dit, est successive, n'existe dans le temps, et que les modifications qu'il subit ne se succèdent, que par cela même que chacune de ses manières d'être a elle-même une durée quelconque, une durée permanente, ou pendant laquelle il ne s'opère en elle aucun changement. Je conçois très-clairement, et cela est tout à fait indépendant de la succession lente ou rapide de mes idées, qu'une suite de modifications ou d'effets ne pourraient se succéder, si chacune de ces modifications n'avait pas elle-même une certaine durée, ou si, ces effets étant instantanés, ils n'étaient pas séparés les uns des autres par de certains intervalles de temps, plus longs ou plus courts, lesquels n'ont rien de commun avec la succession de mes idées.

Ce qui constitue la durée proprement dite, est donc en général cette espèce de distance qui sépare ou deux effets instantanés, ou le commencement et la fin d'une même manière d'être; distance, ou durée, qui ne présente à l'esprit l'idée d'aucune succession de changement, hors de nous; c'est pourquoi je la nomme permanente. Et l'on conçoit par là, qu'une chose qui n'éprouverait aucun changement durerait tout aussi bien, ou peut-être beaucoup mieux, que celle qui change; quoiqu'il soit vrai de dire que si l'homme était cette chose-là, s'il n'éprouvait pas des changements continuels, il n'aurait aucun moyen ni de mesurer, ni de connaître ou d'apercevoir sa durée, qui, encore une fois, est purement relative quand il la considère en lui.

La durée, quant à sa nature, à son essence, me paraît devoir être la même dans un être qui ne change pas et dans celui qui change : mais comme pour nous, ou dans nos idées, il est certain que la durée n'est qu'un rapport de succession, une distance plus ou moins grande entre des changements successifs, ou entre des limites; pour concevoir qu'un être qui ne change pas dure comme celui qui change, nous devons feindre ou qu'il a commencé et qu'il pourra finir, ou qu'il est susceptible de telles ou telles modifications.

D'après cela, et si nous ne pouvons connaître notre propre durée que parce qu'elle est divisée par des changements successifs, que serait-ce que la durée aux yeux d'un être pour qui rien ne changerait, et qui n'essuierait lui-même aucun changement? Rien, sans doute; à moins qu'il ne pût juger de ce qui est, sans avoir besoin de le comparer à ce qui n'est pas, ou à ce qui est différent ou contraire.

Je tâcherai de faire comprendre comment, aux yeux de l'Éternel, une éternelle durée, si l'on peut s'exprimer ainsi, pourrait n'être qu'un présent continu, permanent, ou comment, à son égard, l'avenir et le passé pourraient être tout entiers dans le moment présent.

Quelque excellente que puisse être la mémoire de l'homme, cette faculté est toujours extrêmement bornée chez lui, et in-

liniment imparfaite ; la plupart de ses souvenirs , quoique en très-petit nombre , puisque son existence est toujours très-courte , se sont affaiblis ou entièrement effacés : mais la moindre réflexion sur cette faculté de rappeler le passé suffit pour nous donner au moins une notion vague d'une mémoire qui serait illimitée et d'une perfection absolue ; et l'on voit assez qu'un être doué d'une pareille faculté , à qui tout serait connu , verrait comme présent tout le passé , c'est-à-dire que tout le passé serait constamment présent à son esprit.

D'une autre part , la connaissance que nous avons des propriétés de quelques substances , ainsi que d'une partie des lois du monde matériel , connaissance qui nous fait quelquefois prévoir , sans nous tromper , certains effets , certains événements , avant qu'ils s'accomplissent , doit aussi nous faire comprendre comment un être qui aurait une connaissance parfaite et de la nature de chaque chose , et des lois , tant physiques que morales , qui régissent l'univers , pour ne point parler de prévision surnaturelle , pourrait prévoir d'une manière certaine , infaillible , tous les événements , et voir comme présent tout l'avenir , surtout si on lui supposait une très-grande force d'imagination.

Mais en voyant chaque chose comme existant actuellement , comme existant toujours , si je puis ainsi dire , il ne laisserait sans doute pas de les voir toutes dans le même ordre de succession où elles ont existé réellement , où elles existeront en effet ; et de même que nous pouvons avoir en même temps , sans les confondre , le souvenir de deux ou de plusieurs faits qui n'ont pas pu coexister , tels que la naissance et la mort d'un même individu , il pourrait aussi voir à chaque instant et d'une manière continue , quoique dans leur ordre de succession , tout ce qui a été , est et sera. Ainsi , il n'y aurait à l'égard d'un être aussi parfait , qu'un présent continu , sans avenir ni passé pour lui.

Telle est l'espèce de *durée* , si on peut l'appeler ainsi , que nous devons peut-être attribuer à Dieu. En tout cas , nous pouvons certainement nous former la notion d'une pareille

durée, que l'être auquel nous l'attribuons puisse ou ne puisse pas lui-même en avoir conscience.

Or il suffit de considérer cette durée, je ne dis pas *infinie*, car cela n'importe guère ici (et ne se concilierait pas d'ailleurs avec la durée des choses), mais *permanente* (selon le sens que j'attache à ce mot), et dans laquelle il n'y a rien de relatif, pour avoir aussi une notion distincte d'une durée en quelque sorte absolue (quoique finie et divisible en idée), et pour nous faire comprendre que toute durée hors de nous n'est pas nécessairement relative, comme l'est, à notre égard, celle qui nous est propre; c'est-à-dire, comme elle nous paraît l'être, parce que nous n'en pouvons juger directement que par la succession de nos idées, et que nous n'allons pas pour l'ordinaire au delà de ce jugement, que nous pourrions néanmoins rectifier par la réflexion. Nous nous formons une notion quelconque de notre durée : cette notion peut être exacte par rapport à nous, comme êtres pensants. Mais si nous voulons appliquer cette notion soit aux choses extérieures, soit à Dieu, on pourra toujours demander si cette application elle-même est légitime ou non. J'entrerai, à ce sujet, dans quelques nouveaux détails, qui viendront à l'appui de tout ce qui précède, en réfutant les opinions de Condillac sur la durée et l'étendue.

CHAPITRE VIII.

Continuation du même sujet.

§ 1.

Opinion de Condillac sur la durée.

I. « Une statue organisée intérieurement comme nous, animée d'un esprit privé de toute espèce d'idées, et bornée au sens de l'odorat...., n'aurait jamais connu qu'un instant, dit Condillac, si le premier corps odoriférant eût agi sur elle d'une manière uniforme, pendant une heure, un jour ou davantage ; ou si son action eût varié par des nuances si insensibles qu'elle n'eût pu les remarquer.

« Il en sera de même si, ayant acquis l'idée de durée, elle conserve une sensation sans faire usage de la mémoire, sans se rappeler successivement quelques-unes des manières d'être par où elle a passé ; car, à quoi y distinguerait-elle des instants ? et si elle n'en distingue pas, comment apercevra-t-elle la durée ?

« L'idée de la durée n'est donc point absolue, et lorsque nous disons que le temps coule rapidement ou lentement, cela ne signifie autre chose, sinon que les révolutions qui servent à le mesurer, se font avec plus de rapidité, ou avec plus de lenteur que nos idées ne se succèdent. (*Traité des sensations*, p. 49, 109, 110.)

« Qu'un corps soit mu en rond avec une vitesse qui surpasse l'activité de nos sens, nous ne verrons qu'un cercle parfait et entier. Mais donnons d'autres yeux à d'autres intelligences, elles verront ce corps passer successivement d'un point de l'espace à l'autre. Elles distingueront donc plusieurs instants où

nous n'en pouvons remarquer qu'un seul. Par conséquent la présence d'une seule idée à notre esprit, ou un seul instant de notre durée, coexistera à plusieurs idées qui se succèdent dans ces intelligences, à plusieurs instants de leur durée.

« Mais ce corps pourrait être mu si rapidement, qu'il n'offrirait qu'un cercle aux yeux de ces intelligences, pendant qu'à d'autres yeux il paraîtrait passer successivement d'un point de la circonférence à l'autre. Nous pouvons même continuer ces suppositions, et nous ne saurions où nous arrêter.

« Plaçons dans l'espace des intelligences qui voient, au même instant, la terre dans tous les points de son orbite, comme nous voyons nous-mêmes un charbon allumé, au même instant, dans tous les points du cercle qu'on lui fait décrire. N'est-il pas vrai que si ces intelligences peuvent observer ce qui se fait sur la terre, elles nous verront, au même instant, labourer et faire la récolte ? (*Art de penser*, p. 150.)

« Enfin, si nous imaginons qu'un monde composé d'autant de parties que le nôtre ne fût pas plus gros qu'une noisette, il est hors de doute que les astres s'y lèveraient et s'y coucheraient des milliers de fois dans une de nos heures, et, qu'organisés comme nous le sommes, nous n'en pourrions pas suivre les mouvements. Il faudrait donc que les organes des intelligences destinées à l'habiter, fussent proportionnés à des révolutions aussi subites.

« Ainsi, pendant que la terre de ce petit monde tournera sur son axe, et autour de son soleil, ses habitants recevront autant d'idées que nous en avons pendant que notre terre fait de semblables révolutions. Dès lors il est évident que leurs jours et leurs années leur paraîtront aussi longs que les nôtres nous le paraissent.

« En supposant un autre monde auquel le nôtre serait aussi inférieur qu'il est supérieur à celui que je viens de feindre, il faudrait donner à ses habitants des organes dont l'action serait trop lente pour apercevoir les révolutions de nos astres. Ils seraient, par rapport à notre monde, comme nous, par

rapport à ce monde gros comme une noisette. Ils n'y sauraient distinguer aucune succession de mouvement.

« Demandons enfin aux habitants de ces mondes quelle en est la durée : ceux du plus petit compteront des millions de siècles, et ceux du plus grand, ouvrant à peine les yeux, répondront qu'ils ne font que de naître.

« La supposition de ces mondes fait comprendre que, pour les imaginer plus anciens les uns que les autres, il n'est pas nécessaire d'une éternité successive, dans laquelle ils aient été créés plus tôt ou plus tard ; il suffit de varier les révolutions, et d'y proportionner les organes des habitants.

« Cette supposition fait encore connaître qu'un instant de la durée d'un être peut coexister, et coexiste en effet à plusieurs instants de la durée d'un autre. Nous pouvons donc imaginer des intelligences qui aperçoivent tout à la fois des idées que nous n'avons que successivement, et arriver en quelque sorte jusqu'à un esprit qui embrasse dans un instant toutes les connaissances que les créatures n'ont que dans une suite de siècles ; et qui, par conséquent, n'essuie aucune succession. Il sera comme au centre de tous ces mondes, où l'on juge si différemment de la durée ; et, saisissant d'un coup d'œil tout ce qui arrive, il en verra tout à la fois le passé, le présent et l'avenir.

« Par ce moyen nous nous formons, autant qu'il est en notre pouvoir, l'idée d'un instant indivisible et permanent auquel les instants des créatures coexistent. Je dis *autant qu'il est en notre pouvoir* ; car ce n'est ici qu'une idée de comparaison. Ni nous, ni toute autre créature ne pourrions avoir une notion parfaite de l'éternité. Dieu seul la connaît, parce que Dieu seul en jouit. » (*Tr. des sensations*, p. 110 et suiv.)

Avant de rechercher s'il y a une durée absolue hors de nous, hors de nos idées, ou, en d'autres termes, si la durée en elle-même est absolue, quoiqu'elle ne soit que relative pour les créatures, voyons ce qu'il y aurait d'ailleurs à reprendre dans les passages que je viens de rapporter, ou plutôt dans la doctrine qu'ils renferment.

On sait, ou l'on conçoit aisément, qu'un corps fort petit est invisible pour nous lorsqu'il se meut avec une vitesse excessive. Il n'en serait pas de même si son volume était très-considérable, ou s'il brillait d'un grand éclat, comme un point étincelant, ou bien enfin, si nos organes étaient plus sensibles. Mais dans chacun de ces différents cas, nous le verrions au même instant sur plusieurs points de la direction de son mouvement; et cela parce que la sensation que produit un objet sur la vue dure toujours un peu plus longtemps que la présence de cet objet, et que, lors même que sa présence dans un point de l'espace n'est qu'instantanée, la sensation qu'il fait naître a toujours une durée appréciable; qu'ainsi nous le voyons encore dans un lieu, lorsqu'il n'y est déjà plus. D'où il résulte que, quand un point matériel se montre et revient successivement dans un même point de l'espace, à des intervalles de temps égaux, et plus petits que la durée même de la sensation qu'il fait naître, il nous paraît fixé dans ce même point. Voilà pourquoi, lorsqu'on fait faire à un point étincelant soit un mouvement de va-et-vient, soit un mouvement circulaire très-rapide, nous le voyons comme existant d'une manière permanente dans chacun des points de la ligne droite ou de la courbe qu'il décrit.

Il n'est pas douteux que, plus nos sens sont délicats, plus, toutes choses égales d'ailleurs, nous conservons longtemps les impressions qu'ils reçoivent: d'où il suit que, si l'on faisait mouvoir, avec une vitesse donnée, un point étincelant, dans un cercle très-étendu et d'un rayon déterminé, l'arc de cercle lumineux que l'on verrait alors serait d'autant plus grand que les organes de l'observateur seraient plus sensibles. Or Condillac imagine, on ne sait pourquoi, que l'étendue de cet arc serait, au contraire, en raison inverse de l'activité de nos sens.

Et certainement il se trompe encore, lorsqu'il croit que nous ne voyons pas le point radieux passer successivement dans les différents points du cercle qu'il décrit. Personne ne contestera, je pense, qu'il nous est impossible de voir un objet

dans un lieu où il n'est pas encore, mais que nous pourrions l'y voir dès qu'il y sera parvenu, du moins si cet objet est un corps ou un point lumineux par lui-même. Or il ne peut parvenir que successivement dans les points de la ligne qu'on lui fait parcourir : donc nous le voyons passer successivement dans ces différents points, quelle que soit sa vitesse. Cette vérité ne vous semble-t-elle pas suffisamment démontrée? Eh bien, au lieu de faire décrire à un point étincelant un très-petit cercle, faites-le mouvoir, ou supposez qu'il se meuve, avec la même vitesse, dans un cercle immense ou dans le sens d'une ligne droite indéfinie; vous comprendrez alors que la ligne lumineuse que nous apercevrons ne sera point une courbe fermée et comme immobile, mais une ligne finie, d'une étendue déterminée et mobile; et que, si nous suivons de l'œil l'une des extrémités de cette ligne, ou telle autre de ses parties, nous la verrons passer successivement dans tous les points de la courbe ou de la direction de son mouvement. Si donc la vitesse d'un point lumineux, qui se meut rapidement dans une courbe fermée, ne nous permet de *distinguer* aucune succession de mouvement, ce n'est pas que nous ne puissions suivre de l'œil ce point visible, ni le voir passer successivement d'un point à l'autre de l'espace; c'est que la sensation qu'il produit dans chacun des points de la ligne qu'on lui fait parcourir, se lie immédiatement à celle qu'il a produite précédemment dans le même point, et qu'ainsi il nous est impossible d'apercevoir l'intervalle de temps qui sépare deux apparitions successives dans le même point de l'espace. Mais, encore une fois, cela ne provient nullement de l'inactivité de nos sens; au contraire, cela tient à la force, à la vivacité de nos sens, à la faculté très-précieuse que nous avons de retenir quelque temps des sensations dont la cause n'est qu'instantanée.

Que tel individu ne puisse avoir qu'une seule idée, pendant qu'un autre en aura deux, quatre ou davantage, rien de plus vraisemblable; il en résultera que ce qui constitue pour le premier ce que Condillac appelle un instant, formera plusieurs instants pour le second : mais croire que le temps nécessaire

pour qu'une idée se montre à l'esprit, est le même que la durée d'une sensation dont la cause est instantanée, ou qu'en général il lui est proportionnel ; c'est s'abuser étrangement, et confondre deux choses bien distinctes. L'erreur de Condillac à cet égard vient, ce me semble, de ce qu'il confond, d'une part, la durée d'une telle sensation avec le temps supposé nécessaire pour que l'âme en soit affectée, et, d'une autre, les sensations elles-mêmes avec les idées.

De toute manière, l'exemple d'un corps qui se meut en rond est donc mal choisi. Au reste, il n'était pas besoin, pour démontrer que le temps est une chose relative, par rapport à nous, de la considération du phénomène dont il s'agit, ni de toutes ces fictions imaginées par Condillac, et qui au fond ne prouvent rien.

Condillac se représente des intelligences qui, par l'effet de l'inactivité de leurs sens, voient en même temps la terre dans tous les points de son orbite : ce qui suppose que ces intelligences continuent de l'apercevoir pendant trois cent soixante-cinq jours au moins après son apparition dans chacun de ces points, et cela en vertu de la grossièreté de leurs organes (si elles en ont), ou, ce qui est pour lui la même chose, de l'inactivité de leur esprit. Passons là-dessus. Ce qui constitue pour ces intelligences assoupies un instant *indivisible*, constituera pour nous ce que nous appelons une année. Tous les mouvements successifs que nous pouvons voir distinctement pendant ce long intervalle de temps, seront donc pour elles simultanés et comme s'ils se passaient dans un instant indivisible ; il leur sera, par conséquent, impossible d'*apercevoir* de pareils mouvements : elles ne pourront donc pas *observer* ce qui se passe sur la terre, dont tout le diamètre se trouvera au même instant dans un même point de l'espace, et dans chacun des points de l'orbite qu'elle décrit ; elles ne verront donc pas, au même instant, du moins distinctement, labourer et faire la récolte : ces actions, composées d'une infinité de mouvements divers, dont chacun produira une sensation qui durera toute une année, se confondront, non-seule-

ment l'une avec l'autre, mais encore avec toutes celles qui se passeront dans l'intervalle, et même en partie avec celles qui les précéderont ou les suivront immédiatement.

C'est cependant en exagérant une pareille supposition et la poussant jusqu'à l'infini, que Condillac croit se faire l'idée d'un être pour qui l'éternité tout entière ne serait qu'un instant. Mais il est manifestement en contradiction avec lui-même, lorsqu'il suppose qu'un être de cette nature (qui ne devrait avoir aucune activité dans l'esprit) pourrait voir *distinctement*, quoique *au même instant*, ce que nous n'apercevons que successivement.

Si nous exagérons de la même manière la proposition inverse, nous verrons les habitants d'un monde infiniment petit avoir une infinité d'idées pendant que nous n'en pouvons avoir qu'une, et compter une infinité d'instant, où nous n'en saurions remarquer qu'un seul; de sorte qu'il y aura pour ces intelligences autant d'éternités successives que nous pouvons compter d'instant. Cette considération du moins aurait dû faire comprendre à Condillac, qu'en elle-même la durée sans succession, qu'il regarde comme un instant indivisible, ce qui peut être juste par rapport à nous, est en effet divisible à l'infini, comme toutes les quantités mathématiques.

II. « La durée, dit Condillac, ne m'est connue que par la succession de mes idées. S'il y a une autre durée que cette succession, je ne la connais donc pas : je n'en puis pas juger. » (*Tr. des sensations*, p. 112; *Logique*, p. 194.)

Il est certain, pouvait-on répondre à Condillac, que sans la succession de vos idées, vous ne connaîtriez point la durée; et il ne l'est pas moins que, sans la coexistence de quelques-unes de vos idées, de vos manières d'être, de vos souvenirs, vous n'auriez aucune idée de succession. Mais si vous concluez de la première proposition, que la durée n'est que la succession de vos idées, vous devrez pareillement conclure de la seconde, que la succession et la coexistence de vos idées ne sont qu'une même chose, ce qui est absurde.

Le fait est que, pendant qu'une suite d'idées se succèdent dans notre esprit, nous en avons d'autres qui coexistent à plusieurs des premières ; et par là nous acquérons tout à la fois les idées de *succession*, de *coexistence* et de *durée*, du moins si, parmi les idées qui coexistent entre elles, comme cela ne peut guère manquer d'arriver, les unes sont plus longues, les autres plus courtes, c'est-à-dire si elles diffèrent les unes des autres par leur durée même. Je l'ai déjà dit, sans objet de comparaison, nous ne saurions acquérir d'idées : mais il faut bien prendre garde à ne pas confondre l'objet dont nous voulons nous former l'idée, avec celui qui ne sert qu'à nous le montrer ou à le faire ressortir.

Condillac pense que « s'il y avait une durée absolue, nous n'en pourrions pas juger ; car elle serait pour nous, dit-il, ce que les couleurs sont pour les aveugles. » (*Logique*, p. 196.)

Cela est absolument faux : car il est impossible d'acquérir l'idée de succession, ou de réfléchir sur des phénomènes qui se succèdent, en tant qu'ils se succèdent, c'est-à-dire, de réfléchir sur la succession ou la non-coexistence de ces phénomènes, sans avoir aussitôt l'idée d'une durée absolue, indépendante de la succession de nos idées, d'une durée proprement dite, permanente, ou sans succession, d'un intervalle de temps. Nous voyons donc tout aussi clairement cette durée absolue, que la succession elle-même.

Un aveugle ignore ce que c'est que la lumière et les couleurs ; mais il ne sait pas davantage ce que c'est que les ténèbres ; parce que, si je puis ainsi dire, il ne voit que l'une de ces deux choses, et que, manquant d'objet de comparaison, il ne saurait avoir idée ni de l'une ni de l'autre : de même, si nous n'éprouvions qu'une sensation unique, et si nous n'avions pas d'autre idée que celle de cette sensation, pendant toute la durée de notre existence, nous ne saurions ce que c'est qu'une succession de changements ; mais nous ignorerions également en quoi consiste la durée permanente, ou proprement dite : et enfin, si toutes nos idées se succédaient dans notre esprit, sans jamais coexister, de manière qu'il ne nous

fût pas possible de comparer celles qui se prolongent, ou qui *durent*, avec celles qui *changent*, nous ne saurions ce que c'est que la durée proprement dite, la durée absolue; mais nous n'aurions également aucune idée de succession, ni, par suite, de durée successive, qui est celle des choses qui subissent des changements continuels.

L'homme n'est point fait ainsi : ses idées, ses sensations se succèdent et coexistent ; une idée coexiste à plusieurs autres dans son esprit, et il voit hors de lui, hors de son esprit, des choses qui changent dans leurs manières d'être, ou qui éprouvent des changements successifs, et d'autres qui ne changent pas, ou qui *durent*, du moins en apparence, ce qui est la même chose à son égard. Par là il acquiert donc les idées de succession, de durée successive, de durée permanente; et ces idées sont très-distinctes. La durée successive se composant, en quelque sorte, de durées permanentes et de changements successifs, nous n'en aurions point l'idée si nous n'avions pas celle des deux éléments qui la constituent, ou si nous n'avions que l'idée de succession, supposé que nous pussions avoir cette idée sans avoir celle de durée permanente, ou sans succession.

Condillac n'avait-il pas une idée très-claire et très-distincte d'une durée absolue indépendante de la succession de ses idées, d'une durée commune qui correspond instant pour instant à celle de chaque créature, lorsqu'il écrivait ces mots : « Il n'y a pas deux hommes qui, *dans un temps donné*, comptent un égal nombre de changements. » (*Tr. des sensat.* p. 112.)

C'est en contemplant des objets qui n'éprouvent aucun changement, ou, ce qui revient au même pour nous, dans lesquels nous n'en apercevons aucun, et en les comparant, sous ce point de vue, avec ceux qui subissent des modifications continuelles, ou qui à chaque instant cessent d'être ce qu'ils étaient l'instant d'auparavant, que nous nous formons l'idée d'existence continue, de durée permanente et proprement dite : durée qui par sa nature est bien différente de la succession de nos idées.

« Si, transportant cette succession hors de nous, dit avec raison cette fois Condillac, nous l'attribuons à tous les êtres, nous ne savons pas ce que nous leur attribuons. » (*Art de raisonner*, p. 87.)

Mais bien loin de transporter hors de nous, pour l'attribuer à tout ce qui existe, la succession de nos idées, de nos sensations, nous regardons souvent, au contraire, comme permanente la durée des objets extérieurs, et nous attribuons cette durée permanente à nos sensations mêmes, bien que la durée de chacune d'elles ne soit que successive.

Il est vrai de dire, cependant, et cela provient de ce que la durée, même considérée dans l'abstrait, est toujours divisible par la pensée, que nous sommes généralement tentés d'appliquer à des êtres dont la durée est permanente ou nous paraît telle, les idées relatives de passé et d'avenir, de veille et de lendemain, qui ne peuvent se rapporter qu'à la durée successive des êtres, par leur nature changeants et faits pour essuyer des modifications continues. Il n'y a ni veille ni lendemain, ni avant ni après pour une chose ou un être qui ne change pas. La durée permanente est un présent continu, sans avenir ni passé. La durée successive, au contraire, se compose d'un passé et d'un avenir seulement, car à son égard le présent n'est qu'un instant indivisible. Le présent appartient, en quelque sorte, exclusivement au fond même de chaque substance; l'avenir et le passé ne se rapportent qu'aux changements successifs qu'elle subit. Pour nous seulement, même en faisant abstraction de la substance ou du sujet des modifications qui rendent notre durée successive, le présent a toujours une certaine longueur; parce qu'il embrasse une partie de l'avenir et du passé, que des souvenirs plus ou moins vifs et une prévoyance plus ou moins pénétrante, plus ou moins sûre, fondée sur l'expérience, rendent en effet comme présents. C'est par là que l'on peut comprendre comment la durée de Dieu, ou l'éternité, qui embrasse tout le passé et l'avenir des créatures, n'est, en réalité, qu'un présent continu.

Mais de cela même que la réflexion nous fait apercevoir que

les hommes se trompent lorsqu'ils jugent de la durée de tout ce qui existe par leur durée propre, qui, d'une part, est relative, surtout en ce sens que le même espace de temps est, à leur égard, tantôt plus long tantôt plus court, ce qui ne peut avoir lieu dans les êtres inanimés; et qui, d'une autre part, est successive, en ce qu'elle est partagée et mesurée par des changements successifs très-réels: il s'ensuit que nous avons une idée très-distincte d'une durée absolue, ou sans succession de changements: durée que nous appelons permanente, mais qu'il serait encore possible de concevoir comme successive, en ce que l'on peut toujours la diviser, par la pensée, en plusieurs moments, et imaginer que ces moments eux-mêmes se succèdent comme nos idées, comme des phénomènes réels. Pour moi ce ne serait là qu'une illusion de l'esprit.

On conçoit fort bien comment, parmi les choses qui changent, chacune change à sa manière; et il n'y a, en effet, aucune raison pour supposer qu'elles subissent toutes le même nombre de changements. Mais c'est précisément parce qu'il y a entre elles des différences sous ce rapport, qu'il doit y avoir, de toute nécessité, entre deux changements consécutifs, une quantité variable, plus petite ou plus grande, une manière d'être qui ne change pas, et qui se prolonge plus ou moins. Or, cette quantité, qui selon moi constitue la durée, cette manière d'être, que j'appelle *durable*, parce qu'elle ne change pas; comment la concevez-vous, quelle idée vous en faites-vous? pouvait-on demander à Condillac; et si, comme vous le dites, durer, c'est changer, comment désignerez-vous l'existence continue, ou l'état d'une chose qui actuellement ne change pas?

Peut-être soutiendra-t-on d'ailleurs que, dans le fait, tout ce qui existe, excepté Dieu, subit des changements continuels, et même que les principes des corps, considérés en eux-mêmes, ne subsistent que par une création continue, ou plutôt renouvelée et successive, comme le prétendent, en effet, plusieurs philosophes et théologiens. Dans cette hypothèse, il faudrait admettre, car on ne peut pas la concevoir autrement,

qu'un point matériel serait alternativement présent et absent, c'est-à-dire existant et n'existant pas : mais chacune de ses apparitions ne pourrait pas être rigoureusement instantanée, car alors il ne serait jamais présent par le fait : elle aurait donc une certaine durée, et cette durée serait permanente, ou sans succession. Chacune de ses absences, qui exclurait également l'idée d'instantanéité, aurait donc aussi une durée quelconque, une durée sans succession, d'autant plus qu'elle ne serait qu'imaginaire, qu'elle n'appartiendrait à aucun être réel. D'où il suit que, de toute manière, il faut admettre dans les choses même qui subissent des changements successifs continus, une suite non interrompue de durées permanentes, ou sans succession de changements.

Il n'y a point de doute que la durée est, pour nous, toute relative, et que *le même espace de temps*, le même temps absolu nous paraît ou plus long ou plus court ; ce qui du reste ne dépend pas uniquement du nombre relatif de nos idées et de nos sensations, ou des changements qui s'opèrent en nous dans un temps donné. Mais il ne s'agit pas de la relativité et de la mesure du temps à notre égard : la question est de savoir ce que le temps est en lui-même, ou quelle est l'idée que nous en avons, et si cette idée est vraie ou fausse ; il s'agit de savoir, par exemple, si la durée d'une chose qui subit des changements successifs, et dans laquelle on peut toujours considérer ou imaginer des alternatives de changements *instantanés* et de manières d'être *stables*, plus ou moins longues : il s'agit, dis-je, de savoir, si la durée de cette chose se compose ou de tous ces changements instantanés (qui me sembleraient ne pouvoir occuper aucune place dans le temps), ou bien de toutes ces manières d'être stables, envisagées sous le rapport de leur longueur ; il s'agit de savoir, en un mot, si durer, c'est changer, comme le pense Condillac, ou si c'est, au contraire, ne pas changer, comme je le crois. Ce qui est certain, c'est qu'un changement ou un mouvement instantané ne donnerait pas plus l'idée du temps, qu'un point mathématique ne donne l'idée de l'espace : tandis qu'au contraire, le repos, qui exclut l'idée

d'instantanéité, entraîne nécessairement l'idée du temps, qui en est inséparable. Or être en repos (ou conserver la même manière d'être), c'est, à coup sûr, ne pas changer. Donc, dans nos idées au moins, changer et durer sont des choses diamétralement opposées.

La durée successive n'est, comme je l'ai dit, qu'une suite de durées permanentes, ou sans succession, distinguées les unes des autres par des changements instantanés. Maintenant, que l'on n'ait aucun égard à la longueur de ces durées permanentes, de ces éléments de la durée successive; que l'on ne mesure la durée d'une chose, ou du moins notre propre durée, que par le *nombre* de nos manières d'être, ou, ce qui revient au même, par celui des changements qui les séparent; et que l'on en conclue que le temps est par rapport à nous une quantité relative, comme il l'est en effet, je le veux bien, quoiqu'il ne soit pas rigoureusement vrai de dire, il s'en faut beaucoup, que la longueur du temps est, pour nous, toujours en raison du nombre des idées, quelles qu'elles soient, qui se présentent successivement à notre esprit. Mais ce que je n'accorde absolument pas, c'est que la durée, considérée en elle-même, consiste dans une *succession* de changements; de façon qu'une chose qui ne changerait pas, qui n'essuierait aucune succession, n'aurait aucune durée. Je prétends, au contraire, que, dans notre conception, ou pour notre intelligence, la durée est l'état d'une chose qui, *sous le point de vue où nous l'envisageons*, ne varie point, et produit toujours sur nous la même sensation, si c'est une chose sensible, telle que le diamant par exemple.

Il résulte de l'ensemble des idées de Condillac, que le *nombre* des sensations ou des idées les plus courtes qui se succèdent immédiatement en nous, est, non-seulement ce qui mesure, mais encore ce qui fait, ce qui constitue notre durée, ainsi que celle des idées et des sensations plus longues qui peuvent coexister avec les premières, qu'il désigne sous le nom d'*instants*. Je suppose que dans un temps donné, tel qu'une heure, nous ayons une sensation qui dure tout ce temps; quatre autres

sensations qui ne durent chacune qu'un quart d'heure, ou quatre idées sur chacune desquelles nous fixions successivement notre esprit pendant un quart d'heure; et enfin soixante idées plus courtes, dont la durée soit d'une minute pour chacune, si tout cet arrangement pouvait avoir lieu. Ces soixante idées formeront, ou, si l'on veut, marqueront soixante instants, quinze de ces instants successifs marqueront et constitueront la durée de la sensation d'un quart d'heure, et ces soixante instants mesureront et feront la durée de la sensation d'une heure, ou notre durée pendant cet espace de temps. Doublons maintenant chacune de ces quantités dans leur longueur, en laissant leur nombre tel qu'il est : il devrait en résulter, ce me semble, une durée effective ou absolue de deux heures. Mais, suivant Condillac, ces deux heures, pendant lesquelles nous n'aurons également que soixante idées successives, ne nous paraîtront pas plus longues que ne nous avait paru la durée d'une heure, et le temps n'est réellement que ce qu'il nous paraît être; il n'est, pour chacun, que la *succession* des changements réels qu'il éprouve.

Ce système de Condillac sur la durée, ou le temps, paraît fondé, en partie, sur l'idée fautive qu'il s'est faite de ce que nous appelons *instant*; sur ce qu'il confond ce qu'un instant est par rapport à chacun de nous avec ce qu'il est en lui-même: et enfin, sur ce qu'il suppose la durée composée, non de moments très-courts, mais d'instants *indivisibles*.

Comme tout changement est le passage subit, *instantané* d'une manière d'être à une autre, le commencement, la première extrémité d'une manière d'être quelconque; que d'ailleurs, il y a en nous autant de manières d'être, autant d'idées ou de sensations que de changements *instantanés*; et enfin, que celui qui n'aurait éprouvé qu'une seule sensation uniforme et continue, sans avoir eu d'autres idées que celle de cette sensation, n'aurait jamais connu qu'un instant, à savoir, celui où cette sensation aurait commencé : on pourrait croire que Condillac, en donnant le nom d'instants à ces manières d'être elles-mêmes, les a confondues, sans s'en apercevoir, avec ces

changements, d'autant plus qu'il emploie indifféremment l'une pour l'autre ces expressions de *changement* et de *manière d'être*.

Toutefois, il s'explique trop clairement à cet égard pour que l'on puisse s'y tromper. Il entend bien par *instant*, chaque manière d'être elle-même, quelque longue qu'elle soit. D'où il suit qu'un instant serait en lui-même une quantité variable, quoiqu'il ne le soit pas par rapport à nous.

« Dès que la durée, dit-il, ne m'est connue que par la succession de mes idées, un instant n'est pour moi que la présence sans succession d'une idée à mon âme : *présence*, dis-je, et non pas *séjour*, qui emporte une idée de succession. » (*Logique*, p. 194.)

« La présence d'une idée qui ne varie point n'est qu'un instant à notre égard. » (*Tr. des Sensat.*, p. 114.)

« Une sensation qui se conservera uniformément pendant un an, ou mille si l'on veut, ne sera qu'un instant à l'égard de notre statue. » (*Ibid.*)

Condillac aurait peut-être bien fait, pour qu'on ne l'accusât pas d'être ici en contradiction avec lui-même ou peu conséquent, de déterminer le sens qu'il attache au mot *séjour*. Il faut probablement entendre par là l'existence continue d'une sensation ou d'une idée à laquelle coexistent plusieurs autres idées, qui la rendent successive, faute de quoi cette idée ou cette sensation ne serait plus durable, selon Condillac, mais instantanée, se conservât-elle mille ans.

Quoi qu'il en soit, comme il faut de toute manière entendre ici par le mot *séjour* l'existence prolongée d'une sensation ou d'une idée, soit qu'elle existe seule, soit avec plusieurs autres, comme paraît l'entendre Condillac; il est certain qu'il nous est impossible d'apercevoir aucune différence entre le *séjour* et la *présence* considérés en eux-mêmes, ou indépendamment de la succession de nos idées; et que la *réflexion* que nous faisons, soit sur le séjour tel qu'on vient de le définir, soit sur la seule présence sans succession d'une idée à notre âme; de même que la réflexion que nous ferions sur le repos, c'est-à-dire sur la présence ou le séjour d'un point matériel dans un

même point de l'espace, amène nécessairement l'idée de temps ou de durée. Et qu'on ne s'imagine pas que cela provient de ce que nous ne pouvons *réfléchir* à quoi que ce puisse être sans avoir plusieurs idées successives, et de ce que, dira-t-on peut-être, nous attribuons mal à propos cette succession même d'idées, à la présence sans succession d'une seule idée à notre âme, ou à celle d'un corps immobile dans un même lieu : car il est des idées qu'on acquiert également par la réflexion, et qui cependant, loin d'entraîner l'idée de durée ou de temps, l'excluent au contraire ; telles sont, par exemple, celles de choc entre des corps durs, de mouvement instantané, de changement, ou de passage d'un état à un autre : plus j'y réfléchis, moins il m'est possible de concevoir comment un corps pourrait passer du repos au mouvement ou du mouvement au repos, autrement que dans un instant indivisible ; et par là je me forme une idée très-distincte d'un instant proprement dit, laquelle exclut toute idée de durée, soit successive, soit permanente, ou sans succession ; tandis qu'au contraire, l'idée même de repos ou de présence exclut absolument celle d'instantanéité.

Comment une idée *qui se prolonge* et qui ne varie pas, ne serait-elle qu'un instant à mon égard (ou pour ma conception), lorsque, d'une part, tous mes efforts seraient vains pour comprendre qu'une chose dont on avoue que l'existence se prolonge, pourrait n'avoir aucune durée appréciable ou divisible par la pensée, et que, d'une autre, il m'est évident que j'ai une idée très-distincte d'une durée plus courte, et d'une durée infiniment petite, ou, pour parler plus exactement, d'un instant sans durée ; et qu'enfin, je conçois très-clairement qu'un pareil instant n'est rien de réel, et ne peut être l'attribut de rien !

Un instant est, à mes yeux, ce qui sépare une idée, une sensation, et en général un événement quelconque, d'un autre qui le suit immédiatement ; c'est une limite entre deux quantités : par conséquent, il n'est pas susceptible de plus et de moins.

Un instant, pour Condillac, est ou le temps strictement nécessaire pour qu'une idée se montre à l'esprit, temps qui varie avec les individus et les circonstances, ou la présence dans notre âme d'une idée, d'une sensation unique et invariable, autrement dit, une durée pendant laquelle il ne s'opère aucun changement : c'est, de toute manière, une quantité renfermée entre deux limites, et qui peut être ou plus petite ou plus grande.

Il résulte évidemment de cette définition, comme de tout ce qui précède, que ce qu'il plait à Condillac d'appeler *instant*, est précisément ce que nous avons nommé *durée permanente*, ou sans succession.

Maintenant, si l'on se représente un tel instant comme une quantité variable, ou tout au moins divisible (et elle l'est en effet, elle l'est pour nous comme en elle-même, quoiqu'elle ne le soit pas pour notre statue); on comprendra sans peine : 1° comment la durée successive se compose d'une suite d'instant; 2° comment l'éternité dans Dieu n'est qu'un instant qui coexiste à tous les instants dans les créatures; 3° comment plusieurs instants dans une créature peuvent coexister à un seul instant dans une autre.

Mais si l'on soutient que ces instants sont indivisibles, et à plus forte raison qu'ils ne diffèrent point les uns des autres; si l'on confond des changements *instantanés* avec les manières d'être qu'ils amènent, en considérant celles-ci comme indivisibles, parce qu'elles sont permanentes, ou sans succession, les difficultés restent tout entières. Or telle est la doctrine de Condillac.

« A chaque changement il y a dans chaque créature un instant; et dans chacune chaque changement ou chaque instant est indivisible, parce que dans chacune chaque changement ou chaque instant est sans succession. » (*Logique*, p. 197.)

Quoi! une sensation ou une idée qui se prolonge plus ou moins, n'est pas en elle-même une quantité plus ou moins grande, et à plus forte raison divisible? Quoi! la même idée, la même sensation, actuellement divisée si elle existe simulta-

nément avec plusieurs autres idées, devient indivisible dès qu'elle existe seule, et cela parce qu'elle nous *paraîtrait* telle si nous nous trouvions dans ce cas ; comme si c'était l'ignorance qu'il fallût consulter pour savoir ce que les choses sont en elles-mêmes ?

« Si un instant est composé de plusieurs autres, aussi de plusieurs autres encore, et ainsi sans fin, il faudra dire qu'il y a dans un instant une succession infinie. » (*Log.*, p. 194.)

Si par *instant* on entendait ici une durée infiniment petite, c'est-à-dire nulle, un instant proprement dit et rigoureusement parlant ; un instant ne serait certainement pas composé de plusieurs autres. Mais si l'on entend par là une durée permanente, ou ce que nous avons appelé ainsi, cet instant est mathématiquement divisible à l'infini, sans que pour cela il renferme une succession infinie, du moins une succession réelle, je veux dire, une véritable succession de changements ou de phénomènes. En divisant la durée successive, on arrive toujours, en dernière analyse, à une durée permanente, qui en sera comme le premier élément, et qui elle-même, quoique d'une petitesse peut-être inimaginable, et sans succession, sera mathématiquement divisible à l'infini. C'est ainsi qu'en divisant un corps poreux, on arrive à des particules sans pores, mais toujours étendues, et divisibles à l'infini par la pensée du moins, si elles ne le sont pas en réalité. Il en est ainsi de toutes les grandeurs, de toutes les quantités mathématiques. Et quand même un instant, ou ce que j'appelle une durée permanente, renfermerait une succession infinie, comme cela a lieu si l'on n'entend parler que d'une succession imaginaire, je ne vois pas en cela plus de difficulté que d'admettre dans une ligne, quelque petite qu'elle soit, une divisibilité infinie, ou une infinité de parties indivisibles.

Sans doute, il serait contradictoire qu'un instant fût divisible, et susceptible de plus et de moins ; il est impossible de le concevoir comme tel : mais de là même on peut conclure que ce qu'il convient à Condillac d'appeler instant est une véritable durée, une durée permanente, ou sans succession, une durée

divisible, mais non actuellement divisée par des changements successifs. Autrement il en résulterait des contradictions manifestes, ou des difficultés insolubles, et Condillac lui-même semble les avoir entrevues; mais ces difficultés ne l'arrêtent pas. « Nous nous représentons, dit-il, une éternité qui n'a ni commencement ni fin. Mais les parties de cette durée ne sont-elles que des instants indivisibles? Comment donc forment-elles une durée? et si elles durent, comment durent-elles elles-mêmes? » (*Art de raisonner*, p. 87.)

Dans mon opinion, il n'est pas difficile de répondre à cette dernière question : *Elles durent* (et en tout cas les choses durent) *en ne changeant point*.

Mais si elles ne durent pas, si elles ne sont que des instants indivisibles, il m'est impossible de comprendre, en effet, comment elles pourraient former une durée.

Il faut donc avouer que la durée proprement dite ne se compose point d'instants indivisibles, et que celle qu'on nomme successive n'est qu'une suite de durées permanentes très-courtes, distinguées les unes des autres par des changements instantanés et successifs.

Ces changements rigoureusement instantanés, ces instants indivisibles, dès qu'ils se succèdent, sont, à leur tour, non-seulement distingués, mais séparés les uns des autres par des espèces de distances, que j'appelle durées permanentes *réelles*, tant parce qu'elles appartiennent à de certaines manières d'être, que pour les distinguer des durées permanentes *imaginaires*, ou intervalles de temps, qui les sépareraient elles-mêmes si elles ne se succédaient pas immédiatement.

Or si l'on n'a aucun égard à ces distances, ni par conséquent aux différences qui existent entre elles quant à leur longueur; si l'on ne considère que le passage instantané d'une manière d'être à une autre, en comptant pour rien la durée même de chaque manière d'être, comment pourra-t-on former une durée avec de pareils éléments? Des points mathématiques ne pourraient pas former une étendue en se touchant à la rigueur, car ils ne pourraient se toucher sans coïncider : il faudrait ou

que ces points fussent eux-mêmes étendus, ou qu'ils fussent séparés par de petites distances. De même, pour que diverses manières d'être forment ensemble une durée successive, il faut ou que chacune d'elles ait elle-même une durée quelconque, ou, si elles sont instantanées, qu'elles soient séparées les unes des autres par de certains intervalles de temps.

Comment, si ces intervalles de temps n'étaient rien, et même s'ils ne différaient pas entre eux par leur longueur, plusieurs changements ou phénomènes instantanés pourraient-ils se succéder, et se succéder plus ou moins rapidement? Comment mille chocs entre des corps durs pourraient-ils non-seulement se succéder les uns aux autres, mais coexister à deux mille qui se succéderaient dans le même temps? Ne serait-il pas également absurde de soutenir, ou que deux instants, qui ne coexistent point entre eux, c'est-à-dire qui se succèdent, peuvent néanmoins coexister à un troisième instant, supposé indivisible comme les deux premiers; ou que deux points mathématiques, qui sont placés à distance, peuvent néanmoins coïncider avec un troisième point sans étendue?

Telles sont les difficultés que présente le système de Condillac. Il s'en faut peu que je ne sois d'accord avec lui, en ce qui concerne la relativité et la mesure de notre propre durée: mais nos sentiments diffèrent du tout au tout, quant à la nature même du temps, qu'il fait consister dans des changements successifs, ou dans une succession de changements; tandis que je ne puis le voir que dans une manière d'être permanente, dans quelque chose de stable, quel qu'il soit.

Maintenant, nous allons voir Condillac appliquer, en quelque sorte, à l'*étendue*, sa manière d'envisager, de concevoir la *durée*, en remplaçant, pour ainsi dire, la *succession* par la *coexistence*.

§ 2.

Opinion de Condillac sur l'*étendue*.

« La notion de l'*étendue*, dépouillée de toutes ses difficultés,

et prise par le côté le plus clair, n'est, dit-il, que l'idée de plusieurs êtres qui nous paraissent les uns hors des autres. » (*Orig. des conn. hum.* p. 32.)

« Rien dans l'univers n'est visible pour nous : nous n'apercevons que les phénomènes produits par le concours de nos sensations.

« Tous ces phénomènes sont subordonnés. Le premier, celui que les autres supposent, c'est l'étendue. Car nos sens ne nous représentent la figure, la situation, etc., que comme une étendue différemment modifiée. Le mouvement est le second ; c'est lui qui paraît produire toutes les modifications de l'étendue. Enfin l'un et l'autre concourent à la génération de tout ce que nous appelons *objets sensibles*.

« Mais gardons-nous bien de penser que les idées que nous avons de l'étendue et du mouvement sont conformes à la réalité des choses. Quels que soient les sens qui nous donnent ces idées, il n'est pas possible de passer de ce que nous sentons à ce qui est. » (*Art de penser*, p. 145.)

« Le phénomène de l'étendue se conserve, quoique nos sensations varient. Le toucher le fait naître, la vue le reproduit, et la mémoire le retrace, parce qu'elle nous rappelle les sensations du toucher et de la vue. Nous paraissions donc fondés à le croire indépendant de chacune de ces causes en particulier. Mais on va plus loin : on croit que nous voyons l'étendue en elle-même, et cependant l'idée que nous en avons n'est que la coexistence de plusieurs sensations que nous rapportons hors de nous.

« Si nous comptons la solidité parmi ces sensations coexistantes, nous aurons l'idée de ce que nous appelons *corps* ; si, par une abstraction, nous retranchons la solidité, nous aurons l'idée de ce que nous appelons vide, espace pénétrable. » (*Ibid.*, p. 147.)

« L'espace pur n'est qu'une abstraction. Lorsqu'on dit : Supposez un corps anéanti, et conservez ceux qui l'environnent dans la même distance où il était, au lieu d'en conclure l'existence de l'espace pur, nous en devrions seulement in-

férer que nous pouvons continuer de considérer l'étendue, dans le temps que nous ne considérons plus les autres idées partielles que nous avons des corps. C'est tout ce que peut cette supposition. Mais de ce que nous pouvons diviser de la sorte nos notions, il ne s'ensuit pas qu'il y ait dans la nature des êtres qui répondent à chacune de nos idées partielles. Il est à craindre que ce ne soit ici qu'un effet de l'imagination, qui, ayant feint qu'un corps est anéanti, est obligé de feindre un espace entre les corps environnants; il se peut qu'elle ne se fasse une idée abstraite de l'espace, que parce qu'elle conserve l'étendue même des corps qu'elle suppose rentrés dans le néant. Ce n'est pas que je prétende que cet espace n'existe pas; je veux seulement dire que l'idée que nous nous en formons n'en démontre pas l'existence. » (*Ibid.*, p. 111.)

« Il n'est pas douteux que nous n'ayons par les sens l'idée de l'étendue des corps, c'est-à-dire d'une étendue colorée, palpable, etc. Il n'est pas douteux encore que nous ne puissions, par une abstraction, séparer de cette étendue toutes les qualités visibles, tactiles, etc. Il nous reste donc l'idée d'une étendue toute différente de celle des corps, c'est ce qu'on nomme *espace*.

« Les qualités tactiles que nous sentons dans les corps, nous les représentent comme impénétrables, c'est-à-dire, comme ne pouvant occuper un même lieu, comme étant nécessairement les uns hors des autres. En retranchant ces qualités par une abstraction, il nous reste un espace pénétrable, dans lequel les corps paraissent se mouvoir.

« Mais de ce que nous nous formons l'idée de cet espace, ce n'est pas une preuve qu'il existe; car rien ne peut nous assurer que les choses soient hors de nous telles que nous les imaginons par abstraction.

« Cependant, le mouvement tel que nous le concevons est démontré impossible, si tout est plein. Comment donc nous tirer de ces difficultés? En avouant notre ignorance, en avouant que nous ne connaissons ni le vide ni le plein. En effet, comment en aurions-nous une idée exacte? nous ne

saurions dire ce que c'est que l'étendue. » (*Art de raisonner*, p. 85.)

Condillac, on le voit, tout en avouant qu'il ne sait pas ce que c'est que l'étendue, la fait consister dans la *coexistence* de plusieurs êtres, de plusieurs points distincts, placés les uns hors des autres; tout comme il a fait consister la durée dans la *succession* de plusieurs changements, ou phénomènes.

Mais, soit qu'il n'y ait rien entre les limites, entre les points que j'aperçois, soit qu'il y ait dans l'espace qu'ils laissent entre eux d'autres points qui se touchent, en apparence ou rigoureusement; c'est cet intervalle, c'est cet espace, plein ou vide, qui constitue véritablement l'étendue, et non l'extrapolation de ces points, laquelle n'est pas susceptible de plus et de moins; car que ces points soient à un pouce ou à une toise l'un de l'autre, ils n'en seront pas moins, dans les deux cas, l'un hors de l'autre: de même que ce n'est point la succession de plusieurs changements instantanés, mais les intervalles de temps ou les manières d'être qui les séparent, qui forment la durée.

Comme la succession de nos idées est cependant une condition sans laquelle nous ne saurions acquérir l'idée de durée; de même aussi la coexistence de plusieurs êtres, réels ou imaginaires, est une condition nécessaire de l'acquisition de l'idée d'étendue: et l'on en sentira bientôt la raison; nous l'avons d'ailleurs déjà fait connaître.

J'ai dit que les idées de durée et de stabilité étaient inséparables. Il en est de même de celles d'étendue et de mouvement absolu, ou instantané. Si les idées de mouvement et d'étendue paraissent être des idées distinctes, c'est que, quand nous rappelons la première de ces idées, nous nous figurons hors de nous un corps ou un point physique en mouvement, nous le voyons, en quelque sorte, répondre successivement aux différents points de l'espace que nous lui faisons parcourir, points qui ne sont, du reste, qu'imaginaires, comme celui que nous faisons mouvoir par la pensée: au lieu que quand nous ne nous occupons que de l'étendue de ce même

espace, ou de celle d'un corps matériel, c'est nous qui parcourons en idée cette étendue, et ce mouvement idéal est comme instantané, ou sans succession.

Aussi n'est-ce point le toucher, mais le mouvement qui l'accompagne d'ordinaire, qui fait naître le phénomène de l'étendue. Empruntons à Condillac sa statue, et supposons-la *immobile* et réduite au seul sens du toucher. Passons sur l'extrémité de ses doigts une surface chaude ou froide, polie ou raboteuse. La sensation qu'elle éprouvera ne se liera point alors à l'idée de mouvement, comme il arriverait si la statue elle-même promenait ses doigts sur cette surface, ou comme si elle voyait le mouvement de celle-ci. Par conséquent, lorsque cette sensation, quelle qu'elle soit, se reproduira, elle ne pourra lui rappeler ni lui donner l'idée de mouvement. Or, dans ce cas, on ne voit pas comment le toucher pourrait faire naître en elle le phénomène, ou l'idée d'étendue.

L'étendue des corps ne diffère point d'ailleurs de celle de l'espace, et nous nous formons l'idée de l'une de la même manière que celle de l'autre. Cela arrive toutes les fois que deux limites distinctes nous excitent, bon gré, mal gré, à faire, en idée, un mouvement pour aller de l'une à l'autre : et cela fait comprendre aussi pourquoi nous ne saurions voir (pas plus que nous ne saurions toucher) l'étendue en elle-même.

Il n'est donc pas vrai que la notion de l'étendue précède celle du mouvement ; elle en dérive, au contraire, elle en dérive nécessairement.

C'est le mouvement qui produit tous les phénomènes que nous rapportons hors de nous. Mais ce mouvement n'est pas toujours aperçu ou senti, et ces phénomènes ne nous sollicitent pas toujours à faire nous-mêmes un mouvement des yeux ou de la pensée. Or, dans ce cas, l'idée de l'étendue ne les accompagne jamais, et il est impossible que nos sensations nous les représentent comme des modifications de l'étendue.

Ce n'est point le mouvement et l'étendue, comme le dit Condillac, c'est le mouvement et l'impénétrabilité qui concourent à la génération des phénomènes que nous rapportons hors de nous.

Il n'y a point d'étendue colorée, palpable, etc., comme il le croit; mais quand nous considérons les corps, l'idée de l'étendue se joint aux idées et aux sensations des couleurs, de la résistance, etc.; et c'est pourquoi l'étendue des corps semble différer de celle de l'espace; comme la durée d'un phénomène ou d'un être quelconque, semble différer de celle du temps. Ce n'est pas plus l'étendue que la durée, qui est corporelle; c'est le corps qui est durable et étendu.

Condillac confond l'espace avec l'idée abstraite de l'étendue, et regarde l'étendue comme une propriété des corps, dont toutes les autres ne sont que des modifications; en sorte que; hors de la matière, il n'y a point d'étendue, et hors de notre imagination, point d'espace, c'est-à-dire point de distance entre les corps. Il ne conçoit pourtant pas comment, s'il n'y avait pas de vide, le mouvement serait possible, et l'idée de mouvement est inséparable de celle d'étendue et d'espace. Ces difficultés n'existeront point pour ceux qui sauront distinguer le corps de l'espace qui l'environne, et qui ne distingueront pas l'étendue de l'un de celle de l'autre.

Il est bien vrai que sans les corps nous n'aurions aucune idée de l'espace; mais il ne l'est pas moins que, sans l'espace, nous n'aurions aucune idée des corps; cela est réciproque. Un être vivant, placé dans un milieu résistant et infini tel que l'eau ou le mercure, supposé qu'il pût vivre ainsi isolé, n'aurait aucune idée ni de corps matériel ni d'espace (et les abstractions imaginées par Condillac seraient inconcevables, impossibles dans ce cas). Mais de ce que l'existence des corps, comme portions finies de matière, est nécessaire pour que nous ayons l'idée de l'espace, il ne s'ensuit pas que l'espace ne soit rien que l'idée abstraite du corps considéré seulement comme étendu.

Aussi n'est-ce point en feignant qu'un corps est anéanti que je me fais une idée de l'espace, c'est en l'anéantissant en effet, du moins par rapport aux corps qui l'environnent, c'est-à-dire en l'ôtant de sa place.

Pour feindre qu'un corps est anéanti là où il n'y en a point, où je n'en vois aucun, ce qui est la même chose à mon égard,

je dois commencer par supposer qu'il y en existe un, c'est-à-dire que l'espace que je considère est véritablement un corps, quoique invisible, intangible, non résistant. Or, outre que c'est là une supposition gratuite, pour ne pas dire absurde, il est démontré que, si tout est plein, le mouvement est impossible.

Il n'est donc pas vrai que l'espace ne soit que l'idée abstraite des corps, privés de toutes leurs propriétés autres que l'étendue. L'espace est la privation même, l'absence de toute propriété; c'est-à-dire que, pour nous, ce n'est rien, qu'un pur néant. Mais ce néant, limité par la matière, n'en est pas moins étendu; et comme un espace ne peut différer d'un autre espace déterminé que par la grandeur de ses dimensions, l'étendue qui n'est accompagnée d'aucune qualité sensible et l'espace ne sont pour nous qu'une même chose, qui, au demeurant, n'a rien de réel.

On considère l'étendue comme une propriété des corps, comme une réalité, et l'on prétend qu'en supposant un corps anéanti, on a l'idée d'espace. Mais anéantir un corps, c'est lui ôter toutes ses propriétés, c'est lui ôter jusqu'à l'étendue même, si celle-ci est une de ses propriétés, c'est le réduire à un point mathématique. Or un point mathématique donne-t-il l'idée de l'espace? — Pas plus qu'un instant indivisible ne donne l'idée du temps. Comme il est certain néanmoins que le vide absolu résulterait de l'anéantissement de tous les corps, on peut seulement et l'on doit inférer de là que l'étendue n'en est pas plus que la durée une propriété réelle.

C'est aussi, sans doute, une question pleine de difficulté que celle de savoir si le temps et l'espace absolus, qui ne sont point des quantités, puisqu'on ne leur donne point de limites, existent ou n'existent pas hors de notre imagination, de notre conception pour mieux dire, ou si, indépendants des choses étendues et durables, ils sont ou ne sont pas des réalités.

Pour moi, je pense que l'espace et le temps, si l'on veut en effet parler, non de l'espace qui sépare les corps les uns des autres, et de l'intervalle de temps qui distingue les phénomènes entre eux; mais de l'espace en soi, du temps en soi, tous les

êtres, et, par suite, tous les changements qu'ils subissent étant supposés anéantis, ne sont eux-mêmes qu'un pur néant.

Le temps et l'espace relatifs n'ont cependant rien de plus réel, au fond, que le temps et l'espace absolus. Ce qui pourrait faire croire le contraire, c'est qu'on se les représente, à tort, et que nous sommes dans l'usage de les considérer comme *quelque chose* qui sépare ou les phénomènes, ou les êtres, les uns des autres; tandis qu'au contraire, ils ne sont eux-mêmes que la conséquence nécessaire de cette séparation. Ce sont de simples *rapports* ou de succession ou de situation. C'est comme tels seulement qu'ils sont ou durables ou étendus, et qu'ils le sont plus ou moins. En sorte que, si tous les êtres réels étaient anéantis, par là même ces rapports seraient détruits, et conséquemment il ne resterait plus rien.

Nous reviendrons encore sur cette question fondamentale, en parlant de l'infini, qui sera l'objet du chapitre suivant.

nément avec plusieurs autres idées, devient indivisible dès qu'elle existe seule, et cela parce qu'elle nous *paraîtrait* telle si nous nous trouvions dans ce cas ; comme si c'était l'ignorance qu'il fallût consulter pour savoir ce que les choses sont en elles-mêmes ?

« Si un instant est composé de plusieurs autres, aussi de plusieurs autres encore, et ainsi sans fin, il faudra dire qu'il y a dans un instant une succession infinie. » (*Log.*, p. 194.)

Si par *instant* on entendait ici une durée infiniment petite, c'est-à-dire nulle, un instant proprement dit et rigoureusement parlant ; un instant ne serait certainement pas composé de plusieurs autres. Mais si l'on entend par là une durée permanente, ou ce que nous avons appelé ainsi, cet instant est mathématiquement divisible à l'infini, sans que pour cela il renferme une succession infinie, du moins une succession réelle, je veux dire, une véritable succession de changements, ou de phénomènes. En divisant la durée successive, on arrivera toujours, en dernière analyse, à une durée permanente, qui en sera comme le premier élément, et qui elle-même, quoique d'une petitesse peut-être inimaginable, et sans succession, sera mathématiquement divisible à l'infini. C'est ainsi qu'en divisant un corps poreux, on arrive à des particules sans pores, mais toujours étendues, et divisibles à l'infini par la pensée du moins, si elles ne le sont pas en réalité. Il en est ainsi de toutes les grandeurs, de toutes les quantités mathématiques. Et quand même un instant, ou ce que j'appelle une durée permanente, renfermerait une succession infinie, comme cela a lieu si l'on n'entend parler que d'une succession imaginaire, je ne vois pas en cela plus de difficulté que d'admettre dans une ligne, quelque petite qu'elle soit, une divisibilité infinie, ou une infinité de parties indivisibles.

Sans doute, il serait contradictoire qu'un instant fût divisible, et susceptible de plus et de moins ; il est impossible de le concevoir comme tel : mais de là même on peut conclure que ce qu'il convient à Condillac d'appeler instant est une véritable durée, une durée permanente, ou sans succession, une durée

divisible, mais non actuellement divisée par des changements successifs. Autrement il en résulterait des contradictions manifestes, ou des difficultés insolubles, et Condillac lui-même semble les avoir entrevues ; mais ces difficultés ne l'arrêtent pas. « Nous nous représentons, dit-il, une éternité qui n'a ni commencement ni fin. Mais les parties de cette durée ne sont-elles que des instants indivisibles ? Comment donc forment-elles une durée ? et si elles durent, comment durent-elles elles-mêmes ? » (*Art de raisonner*, p. 87.)

Dans mon opinion, il n'est pas difficile de répondre à cette dernière question : *Elles durent* (et en tout cas les choses durent) *en ne changeant point*.

Mais si elles ne durent pas, si elles ne sont que des instants indivisibles, il m'est impossible de comprendre, en effet, comment elles pourraient former une durée.

Il faut donc avouer que la durée proprement dite ne se compose point d'instants indivisibles, et que celle qu'on nomme successive n'est qu'une suite de durées permanentes très-courtes, distinguées les unes des autres par des changements instantanés et successifs.

Ces changements rigoureusement instantanés, ces instants indivisibles, dès qu'ils se succèdent, sont, à leur tour, non-seulement distingués, mais séparés les uns des autres par des espèces de distances, que j'appelle durées permanentes *réelles*, tant parce qu'elles appartiennent à de certaines manières d'être, que pour les distinguer des durées permanentes *imaginaires*, ou intervalles de temps, qui les sépareraient elles-mêmes si elles ne se succédaient pas immédiatement.

Or si l'on n'a aucun égard à ces distances, ni par conséquent aux différences qui existent entre elles quant à leur longueur ; si l'on ne considère que le passage instantané d'une manière d'être à une autre, en comptant pour rien la durée même de chaque manière d'être, comment pourra-t-on former une durée avec de pareils éléments ? Des points mathématiques ne pourraient pas former une étendue en se touchant à la rigueur, car ils ne pourraient se toucher sans coïncider : il faudrait ou

d'une autre manière, ne devrait s'arrêter que lorsqu'il rencontrerait un obstacle qui n'existe nulle part : et, encore une fois, l'étendue infinie, ou l'étendue d'un espace sans bornes, n'est rien de plus que l'idée d'un pareil mouvement.

L'étendue est aussi divisible à l'infini (dans nos idées, bien entendu) : cela veut dire que, quand nous la diviserions éternellement, nous n'arriverions jamais à des parties infiniment petites et par conséquent indivisibles. De même, elle est susceptible d'augmenter indéfiniment, sans qu'il puisse y avoir un terme où, étant infiniment grande, elle ne pourrait plus augmenter. Il n'y a donc, pour l'imagination, ni infiniment petit ni infiniment grand : elle ne peut donc pas se représenter un espace actuellement infini, ou sans bornes. Mais par cela même qu'elle aperçoit ces bornes, qu'en vain elle voudrait enlever à l'espace en les reculant toujours, il est également impossible qu'il ne lui semble pas étendu.

Or, comme l'âme qui imagine est aussi l'âme qui conçoit, qui réfléchit, etc., elle juge, par les idées que lui suggèrent à la fois et la réflexion et l'imagination, d'une part, que l'espace, ou le vide, le néant, n'a point de limites, et qu'en ce sens il est infini, et, de l'autre part, qu'il est étendu ; d'où il suit que cette étendue elle-même est actuellement infinie. C'est à l'espace, au vide, au néant ainsi conçu, que l'on donne le nom d'immensité ; à moins qu'on ne l'applique à Dieu, auquel cas ce mot a une tout autre signification.

Quant aux choses matérielles : comme, d'une part, il serait absurde de leur attribuer les qualités négatives du néant, ou la privation de toutes limites, laquelle suit nécessairement de ce qu'il n'est absolument rien ; et que, d'une autre part, nous ne pouvons juger de leur étendue que par les sens et l'imagination, c'est-à-dire d'après les idées que nous donnent l'imagination et les sens : nous ferions de vains efforts pour concevoir comment un corps, ou plus généralement un espace déterminé, plein ou vide, pourrait être infiniment grand ; car ce serait chercher à concilier deux choses contradictoires, avoir des bornes et n'en avoir pas.

L'étendue n'est que la distance d'une limite, ou d'un point, à une autre limite, à un autre point. Or, si je suppose dans un corps deux limites, ou dans un espace deux points fixes, quelque éloignés qu'ils pussent être l'un de l'autre, l'intervalle qu'ils laisseront entre eux ne sera point infini; car une distance infinie entre deux points, entre deux limites, implique contradiction. Si je fais mouvoir par la pensée l'un de ces points, de manière qu'il s'éloigne de l'autre de plus en plus, et indéfiniment, la distance qui les sépare augmentera toujours sans être jamais actuellement infinie. Enfin, si je les supprime tout à fait, je ne verrai plus, du moins par les yeux de l'imagination, d'étendue nulle part, ni finie, ni infinie; car il n'y a point d'étendue, point de distance, point de relation de position, entre des êtres qui n'existent pas même en idée.

Mais il y a plus : s'il s'agit d'un corps, je ne pourrai anéantir ses limites, que par l'addition indéfinie d'une grandeur positive, c'est-à-dire, en ajoutant successivement et indéfiniment à la matière de ce corps; ce qui n'exigera pas moins qu'une éternité tout entière : de sorte que ce corps ne sera jamais infini, ou sans bornes, et par cela même sera toujours étendu pour l'imagination, comme pour la conception; tandis que l'espace, de sa nature, est actuellement infini et conçu comme tel, et que les êtres réels qui s'y trouvent placés, ou les points imaginaires que nous y plaçons nous-mêmes, et qui nous le représentent comme étendu, le divisent mais ne le terminent point : en sorte que, pour le *concevoir* infini, nous n'avons pas besoin de reculer indéfiniment ces limites, il suffit de les supposer anéanties, ce qui est toujours possible ici.

Il semble résulter de ce qui précède, que l'idée d'infini et celle d'étendue s'excluent mutuellement. Et cela est vrai si l'étendue ne consiste que dans ce rapport de situation appelé distance qu'ont entre eux plusieurs points physiques, plusieurs êtres réels, et si elle n'existe que là où nous l'apercevons. Mais on peut dire que l'immensité, que le vide absolu et infini, ou sans bornes, est étendu en ce sens que nous pouvons toujours imaginer dans l'espace des points les uns hors des

autres, et, par suite, des rapports entre eux ; que nous pouvons juger de l'espace infini par les espaces finis, dont il ne diffère point par sa nature, mais seulement par ses dimensions.

Toutefois, il paraît plus exact de dire, et nous accorderons sans peine, que l'espace absolu, le vide infini, l'immensité, ou le néant, n'est point étendu ; pourvu que l'on entende par là, non qu'il est semblable à un point mathématique, ce qui serait absurde, mais seulement que, n'ayant aucune limite, ni qui le termine, ni qui le divise (puisque nous le considérons ici en dehors ou indépendamment de tout ce qui existe), nous ne concevons point en lui ces rapports de coexistence et de position que nous apercevons entre les êtres réels : rapports qui constituent ce que nous appelons distances, intervalles, étendue enfin, ou qui tout au moins nous en suggèrent l'idée.

II. Nous accorderons de même, si l'on veut, que le temps absolu, sans commencement ni fin, en un mot, que l'éternité, ou bien encore (pour ne pas considérer une autre chimère), qu'un être éternel et immuable, ne dure point, ou ne suppose aucune durée ; pourvu qu'on entende seulement par là que, cette éternité ne renfermant aucune succession de changements, nous n'y apercevons point ces rapports de succession qui constituent ces sortes de distances que nous appelons durées ou intervalles de temps, et que cette éternité n'est qu'un présent continu ; mais non qu'elle se réduit, comme le dit Condillac, à un instant indivisible, ce qui ne serait pas moins absurde que de soutenir que l'immensité se réduit à un point mathématique.

L'éternité est évidemment sans bornes comme l'immensité, et par la même raison, si on la considère en elle-même, et non comme un attribut de l'Être nécessaire. Mais, dans les deux cas, il semble qu'elle ne soit pas actuellement infinie, car sa nature est d'augmenter toujours et de n'atteindre jamais son dernier terme. Cependant, si l'on divise l'éternité en deux parties, l'une qui finit, l'autre qui commence à l'instant où nous y pensons ; l'une qui n'a point eu de commencement,

l'autre qui n'aura point de fin, ce qui paraît les rendre égales entre elles, toutes deux seront infinies; car si elles ne l'étaient pas, elles ne pourraient former ensemble qu'une quantité finie; ou du moins, la première, celle que l'on nomme éternité antécédente, le sera-t-elle. Or, si elle est infinie, elle doit l'être actuellement, puisqu'elle a atteint son dernier terme. Voilà donc une chose actuellement infinie, qui, d'une part, est supposée actuellement finie, et qui, d'une autre, fait partie d'une chose plus grande qui n'est point actuellement infinie. N'y a-t-il en cela rien de contradictoire?

On pourra me faire observer, d'abord, que si un nombre, quelque grand qu'il soit, ne peut en aucune manière être comparé à l'infini, ni lui servir de mesure, les infinis peuvent être comparés entre eux de la même manière que nous comparons entre elles les quantités finies, et qu'il y a des infinis plus grands ou plus petits les uns que les autres : par exemple, si le monde avait existé de toute éternité, les révolutions de la terre autour du soleil seraient actuellement infinies, et cependant les révolutions lunaires seraient au moins douze fois plus nombreuses que les révolutions terrestres : on peut donc admettre que les éternités antécédente et subséquente sont deux infinis égaux, et forment ensemble (dans nos idées du moins) un infini double de chacun d'eux séparément. Et, en second lieu, que dans la réalité, ou par le fait, ce qu'on appelle éternité subséquente, n'est qu'une éternité en puissance, et ne sera jamais un infini actuel; qu'elle ne sera jamais qu'une quantité finie; et comme l'infini ne peut pas augmenter ou diminuer par l'addition ou la soustraction d'une quantité finie, il s'ensuit que, si nous prenons sur l'éternité subséquente un à-compte de quelques milliards de siècles pour l'ajouter à l'éternité antécédente, celle-ci n'en sera pas *plus grande* pour cela : et, de même que l'éternité subséquente ne sera jamais infinie, l'éternité antécédente l'a toujours été : elle était infinie de toute éternité.

Ces réponses peuvent être fort bonnes, ou ces observations fort justes; mais elles n'éclaircissent point, pour moi, la

notion de l'infini, je veux dire qu'elles ne me la rendent pas plus facile à comprendre.

Faisons marcher dans le temps, si l'on veut bien nous permettre une pareille fiction, deux idées, ou deux événements, deux faits en puissance, l'un se dirigeant sur l'avenir, l'autre retournant vers le passé, et ne devant s'accomplir, ou passer de la puissance à l'acte, que lorsqu'ils ne pourront plus avancer. Il paraît évident que le premier ne se réalisera jamais, et que le deuxième n'aura jamais pu se réaliser. Il semble que ce sera encore la même chose, si, partant, en quelque sorte, des bornes de l'éternité, qui sont purement fictives, ces faits virtuels marchent en sens contraire, et qu'ils ne puissent s'effectuer qu'en se rencontrant sur cette route infinie, ce qui paraît ne devoir arriver jamais. Il semble, en tout cas, que celui des deux qui serait parti du passé ne pourrait jamais atteindre le moment présent, puisque, dans l'hypothèse contraire, il est certain qu'en retournant sur ses pas, il marcherait éternellement, qu'il ne retrouverait pas son point de départ. Supposé que Dieu ait eu, *de toute éternité*, le dessein de me donner l'existence (ou de créer le monde) dans un temps déterminé : comment ce temps ou cet événement a-t-il pu jamais arriver ? Cet événement, dira-t-on peut-être, a pu et dû nécessairement arriver avec ou dans le temps prescrit, parce que, quelle que soit la distance que Dieu a dû parcourir dans l'éternité avant de l'accomplir, cette distance, quoique infinie, est précisément la mesure, si l'on peut s'exprimer ainsi à l'égard de Dieu, de son existence passée, elle lui est proportionnelle, pour ne pas dire identique. Mais, bien loin d'éclaircir l'idée d'infini, cela ne ferait que mieux apercevoir l'obscurité qui l'enveloppe.

III. Sans chercher à pénétrer plus avant dans ces difficultés, qui paraissent insolubles, je ferai seulement observer que le mot *infini* exprime deux idées que l'on confond d'ordinaire, mais qu'il convient de distinguer, savoir : l'idée d'une chose qui n'a point de bornes, qui est sans limites, idée négative,

ou privative, qui ne représente l'attribut d'aucun être réel ; et l'idée d'une *grandeur* infinie, soit durée, nombre ou étendue, idée positive, ou possessive, mais qui paraît contradictoire ; à moins que l'on n'entende par *grandeur* infinie, non celle qui serait actuellement infinie, mais une grandeur éternellement croissante ; ou bien encore, une grandeur indéfinie, ou dont les bornes ne sont point assignables, quoiqu'elles existent.

De toute manière je crois pouvoir affirmer que, si un infini positif quelconque est l'attribut de quelque être réel, ce que je suis loin de vouloir nier, nous n'en pouvons du moins avoir aucune idée claire et distincte.

On ne manquera pas d'observer que l'infini s'applique à d'autres choses qu'à la durée, au nombre et à l'étendue, du moins en prenant ce mot dans un sens figuré, ce qui ne l'empêcherait pas d'exprimer un attribut tout aussi réel que les mots *réflexion*, *action* ou *effort* intellectuels, qui sont également pris dans un sens métaphorique.

Il est certainement plusieurs choses qui, bien que limitées dans le temps, par exemple, sous d'autres rapports sont infinies, en ce qu'il nous serait impossible de comprendre dans quel sens, comment et par quoi elles pourraient être limitées d'ailleurs. Mais il est clair que cet infini n'est pas un attribut réel, et que l'on prend alors ce mot dans un sens négatif.

Il en est aussi qu'on appelle infinies, en prenant ce mot dans un sens positif ; et l'on entend par là ou des choses dont les limites ne sont point aperçues, ne sont point assignées, ni même assignables, mais qui existent néanmoins ; en sorte qu'elles ne sont qu'indéfinies, et non véritablement infinies : ou des choses seulement très-grandes, très-intenses, ou d'un degré très-élevé, qui dépasse les bornes de notre imagination. Et dans ces deux cas, c'est par abus qu'on emploie le mot *infini*. Mais quand on le prend en effet dans toute la rigueur du terme, pour indiquer que les choses dont on parle sont réellement d'une grandeur infinie, n'importe dans quel genre ou sous quel rapport, je maintiens que nous n'avons aucune idée distincte d'un pareil attribut.

Nous ne pouvons avoir une idée claire et distincte que de l'*indéfini* positif et de l'infini *négatif* : de la comparaison de ces choses naît l'idée très-vague, très-obscur, très-confuse de l'*infini positif*. Il est donc impossible que cette dernière idée, tant parce que nous pouvons l'*acquérir* de cette manière, que parce qu'elle n'a rien de lucide, existe à *priori* dans l'intelligence, comme quelques-uns le prétendent, ou qu'elle soit innée. En tout cas, l'idée de fini, de borne, de limite, entre nécessairement dans l'idée d'infini, et cela est réciproque. Ces deux idées ne peuvent pas se présenter à l'esprit, du moins pour la première fois, l'une sans l'autre ; car chacune d'elles, quoique positive en elle-même, en tant qu'idée, peut être considérée comme une négation de l'autre. Si donc l'une de ces idées était innée, il faudrait qu'elles le fussent toutes deux.

Toutes deux sont également innées en ce sens qu'elles existent virtuellement, ou en puissance, dans la conception, ou dans telle autre propriété de l'âme, qui en est la cause conditionnelle ; mais elles ne peuvent passer de la puissance à l'acte que par une cause efficiente ; et cette cause il faut la chercher dans la comparaison des choses qui ont des limites et de celles qui n'en ont pas pour nous, ou dont les limites ne sont point aperçues ; comparaison qu'amène naturellement la considération de celles dont les limites s'écartent de plus en plus jusqu'à ce qu'elles disparaissent tout à fait, ce qui appelle l'attention sur cette circonstance, que les choses qui nous sont connues sont toutes renfermées dans des limites plus ou moins rapprochées, et fait ainsi naître en nous les idées de fini, d'infini et d'indéfini.

De l'infini dans la grandeur, ou la quantité, nous passons facilement, par similitude, à l'infini dans l'intensité et dans la perfection ; et, ces idées acquises, nous arrivons naturellement à l'idée composée d'absolu infini, ce qui suppose d'ailleurs que nous avons déjà les idées d'absolu et de relatif, qui n'ont pu venir non plus l'une sans l'autre, et qui ne sont pas plus innées que celles d'infini et de fini. L'idée d'*homme* est une idée absolue, du moins comparée à celle de *père*, qui, de

toute façon, est une idée relative. Ces idées, du reste, ne nous représentent que des choses bornées et finies sous tous les rapports. L'absolu infini ne se trouve qu'en Dieu. Mais ces idées, ni celle de Dieu lui-même, quoiqu'elles existent virtuellement dans l'intelligence, ne sont point innées dans le sens propre du mot, et elles ne pourraient jamais se montrer à l'esprit, si des causes efficientes ne les y appelaient.

Quoi qu'il en soit, comme, dans l'objet que nous avons en vue, les points les plus essentiels de la question qui nous occupe, sont ceux qui concernent l'infini en *quantité*, nous allons y revenir, pour les examiner avec plus de soin et de détail, dans le paragraphe suivant, au risque de nous répéter un peu (1).

§ 2.

Des infiniment grands et des infiniment petits.

I. L'infini, soit en grandeur soit en petitesse, dont nous ne pouvons avoir que des idées très-imparfaites, si même nous pouvons dire que nous en ayons aucune, a de tout temps occupé les esprits méditatifs; les métaphysiciens d'un côté, les géomètres de l'autre. Mais la question relative à cet important sujet n'est pas la même pour ceux-là et pour ceux-ci; leur point de vue est différent. Les premiers se demandent s'il existe réellement, ou du moins objectivement, c'est-à-dire hors de nos idées, des infiniment grands et des infiniment petits; les derniers s'arrêtant à la conception même d'infini, toutes leurs spéculations et tous leurs calculs portent sur des abstractions, sur des quantités idéales, qui, à ce titre, existent certainement, aussi bien que leurs propriétés et leurs rapports: de même que, quand il ne se trouverait aucun triangle, aucune figure triangulaire dans le monde, nous n'en aurions pas moins l'idée du triangle et des propriétés qui le constituent.

(1) Je n'ai écrit ce dernier paragraphe que longtemps après la publication du premier, et sans avoir celui-ci sous les yeux.

Ainsi, ils se bornent à chercher les rapports qui se trouvent entre ces quantités, qu'elles soient réelles ou purement imaginaires, après avoir prouvé très-aisément qu'il existe dans nos idées, ou que nous concevons d'une certaine manière, des infinis du même genre plus grands ou plus petits les uns que les autres, et qu'ainsi l'on peut comparer les infinis entre eux, de la même façon que les quantités finies entre elles; tandis qu'il n'y a aucun rapport, ni aucune comparaison possible, entre une quantité finie et une infinie, à quelque ordre qu'elle appartienne. Le calcul fondé sur ces conceptions, et que l'on nomme infinitésimal, paraît être d'une utilité incontestable dans un grand nombre de cas. Les mathématiciens font un fréquent usage des *infiniment petits*, des quantités supposées infiniment petites; soit, j'imagine, pour abréger ou faciliter leurs calculs, soit pour parvenir à des résultats qu'ils n'obtiendraient point ou n'obtiendraient que plus difficilement sans cela.

Quant à la question métaphysique, elle est restée jusqu'ici sans solution définitive, et elle me paraît fort embrouillée. Je vais tâcher de l'éclaircir un peu. Mais l'objet principal que j'ai en vue est de montrer que nous ne saurions nous faire une idée bien nette de l'infini; d'autant, que si nous l'admettons en principe, ou comme hypothèse, en l'appliquant à des grandeurs quelconques, nous sommes entraînés dans des conséquences qui toutes paraissent absurdes aux yeux de la raison, ou impliquent contradiction dans notre esprit.

Nous pouvons distinguer, non-seulement l'infini en grandeur et l'infini en petitesse (si ce ne sont pas là déjà des mots contradictoires); mais encore l'infini lui-même de l'indéfini, l'infini positif de l'infini négatif, et l'infini actuel de l'infini virtuel, ultérieur, ou en puissance. Or la question métaphysique est de savoir s'il existe *actuellement* (et hors de nos idées, ou autrement que comme simples conceptions) des *infiniment grands* et des *infiniment petits positifs* ou *négatifs*.

L'infini *positif*, ou ce que j'appelle ainsi, est celui qui appartiendrait à un être réel ou à ses attributs. L'infini *négatif* est

celui qui se rapporte à des choses qui n'ont du moins aucune *réalité objective*, comme, par exemple, les *rappports de situation*, ou les *distances* qui existent entre des objets réels, et ceux de succession, ou les *intervalles de temps* qui séparent des phénomènes consécutifs. Cette même différence existe réellement dans l'indéfini, qui, lui-même, n'a rien d'hypothétique.

L'*indéfini* est ce dont les limites ne sont point connues ou déterminées; c'est ce que nous pouvons imaginer ou concevoir et que nous sommes en droit de supposer aussi grand ou aussi petit que nous le voulons, soit en quantité, soit en qualité, en force, en intensité, etc. Nous nous en formons facilement une idée, en voyant une chose quelconque augmenter ou diminuer progressivement, jusqu'à ce qu'elle soit assez grande pour que ses limites nous échappent, ou assez petite pour qu'elle cesse d'être perceptible à nos sens (les choses purement intelligibles, telles que les qualités de l'âme, peuvent aussi, par leur étendue, leur degré de perfection, d'intensité, ou échapper, ou n'être plus perceptibles à notre intelligence). Et, pour en revenir à l'indéfini lui-même, dont nous avons ainsi une idée très-claire, on peut bien demander par exemple (que l'on puisse ou non décider) si les corps célestes, quant à leur quantité numérique, sont infinis, et si les éléments de la matière sont infiniment petits : mais, en tout cas, nous sommes en droit de supposer les corps célestes aussi nombreux, et les atomes de la matière aussi petits qu'il nous plaira : rien ne nous empêche d'admettre que les atomes dont les corps se composent sont mille milliards de fois plus petits que la plus petite particule apercevable au microscope, et qu'un atome de la lumière est mille milliards de fois plus petit que l'un de ceux de la matière pondérable. Et il y aurait encore l'infini entre cette petitesse excessive et l'infiniment petit. De même nous pouvons admettre que le nombre des sphères célestes est tel qu'il ne pourrait être exprimé que par l'unité suivie de cent, de mille, de cent mille zéros, d'autant de zéros qu'il pourrait y en avoir d'un pôle de la terre à l'autre ; et ce nombre exorbitant, que nous pourrions augmenter

encore et indéfiniment, n'approcherait cependant *pas plus* de l'infiniment grand, que le petit nombre de planètes et de comètes qui forment notre système solaire.

Qu'est-ce donc que l'*infini* ? Et d'abord, qu'est-ce que l'infini en puissance, *ultérieur*, non actuel ? C'est ce que l'on peut considérer comme actuellement fini, mais ce que l'on conçoit comme susceptible d'augmenter ou de diminuer toujours, ou ce qui ne peut même pas être conçu d'une autre manière. Tel est le temps, qui augmentera sans cesse et ne pourra pas ne pas augmenter ainsi, du moins à partir de tel instant déterminé. Telle est, pour quelques-uns, la divisibilité de la matière, qu'ils s'imaginent pouvoir être poussée jusqu'à l'infini. Je dois ici faire observer que le temps n'est rien par lui-même, qu'il n'est autre chose qu'un rapport entre nos idées, ou plus généralement entre les phénomènes, en tant qu'ils se succèdent plus ou moins rapidement ou qu'ils se prolongent plus ou moins. Et quant à la divisibilité de la matière à l'infini, sur laquelle j'aurai l'occasion de revenir, elle est physiquement impossible. Pour se faire une idée de l'espèce d'infini dont il est ici question, on peut se figurer deux lignes, ou deux limites qui s'éloignent de plus en plus l'une de l'autre (en supposant qu'elles s'éloigneront ainsi éternellement) sans que leur distance mutuelle puisse jamais être infiniment grande, ou qui se rapprochent avec une vitesse décroissante comme la distance à parcourir, de telle sorte que ces lignes ne se confondront jamais : ou bien se représenter une courbe dont la nature soit telle, la parabole est dans ce cas, que quand même on pourrait la prolonger indéfiniment, elle ne parviendrait jamais, tout en se rapprochant de plus en plus d'une certaine droite, à la toucher, à se confondre avec elle. Au reste, on conçoit qu'une telle opération serait impossible hors de nos idées, et qu'en énonçant cette propriété de la parabole, on veut dire, ou l'on devrait vouloir dire seulement, que l'idée de cette propriété s'attache à l'idée de cette figure. Il est à remarquer qu'au fond les géomètres, et c'est ce qui rend leurs démonstrations rigoureuses, n'opèrent jamais que sur des

idées, et des idées générales, non sur les figures mêmes, toutes particulières, souvent très-imparfaites, dont ils se servent : voilà pourquoi le premier triangle venu et si mal fait qu'il puisse être, suffit pour prouver à la rigueur, par exemple, que, dans *tout* triangle, les trois angles sont égaux à deux droits : ce qui signifie, en d'autres termes, que l'idée de cette propriété dérive de celle du triangle, ou qu'elle en est inséparable ; mais ce qui n'implique pas l'existence extérieure d'un triangle.

Qu'est-ce maintenant que l'infini *actuel*, soit positif soit négatif, en *grandeur* ou en *petitesse*, si l'on peut se servir de ces expressions ?

L'infiniment grand, ou, pour mieux dire, l'infini, positif ou négatif, est ce qui n'est point borné par soi-même, ce qui n'a et ne saurait avoir aucune limite : tel est l'espace pur, l'espace absolu. Mais comme l'espace n'est pas un être réel, qu'il n'est que l'idée générale de distance en tout sens et abstraction faite des objets distants, ce n'est ici qu'un infini actuel négatif et qui même ne suppose rien de réel hors de notre entendement. Et il nous est très-facile de nous faire une idée, idée négative elle-même, il est vrai, d'un pareil infini. Car la *possibilité* de concevoir l'espace actuellement infini, consiste simplement dans l'*impossibilité* de le concevoir fini, c'est-à-dire de concevoir comment, ou de quelle manière, n'étant absolument rien, qu'un pur néant, il pourrait être circonscrit, borné, ou limité par lui-même. Quant à l'espace relatif, je veux dire à celui qui se trouve ou que l'on suppose renfermé entre des limites matérielles, on ne saurait le concevoir comme actuellement infini ; car il serait contradictoire qu'il fût en même temps limité et sans bornes. Une étendue *infinie déterminée*, à une, à deux ou à trois dimensions, telle qu'une sphère ou une pyramide sans surface (car elle se perdrait dans l'infini), un cercle sans circonférence, un parallélogramme qui n'aurait que trois côtés, deux de ces côtés qui, chacun, n'auraient qu'un seul bout, une étendue infinie en longueur entre deux limites, qui n'existeraient nulle part, ou une dis-

tance entre deux points infiniment éloignés, est aussi absurde que chimérique; et ceux qui disent concevoir de pareilles choses, sont évidemment dupes de leur imagination.

En combinant l'idée d'infini actuel *négatif*, comme celle que nous avons de l'espace absolu, avec l'idée d'*indéfini* positif, telle que celle d'un corps que nous verrions (ne fût-ce que des yeux de l'imagination) croître indéfiniment, nous nous formons quelque idée d'*infini actuel positif*, du moins en grandeur. Nous ne voyons en réalité que des choses finies (ce qui ne veut point dire qu'il n'y en ait pas d'infinies). Mais pour penser qu'elles sont finies, il faut penser à l'infini, ce qui est réciproque. Or les idées de fini et d'infini, qui toutes deux présupposent l'idée de bornes ou de limites, nous sont suggérées, en même temps, par l'attention que nous donnons aux choses qui deviennent pour nous indéfinies, c'est-à-dire par la considération de celles dont les limites s'éloignent jusqu'à ce qu'elles disparaissent à nos yeux. Nous ne saurions avoir d'ailleurs qu'une idée très-confuse, très-imparfaite d'un infini actuel positif. Toutefois, bien que nous ne puissions pas *imaginer*, ou nous représenter, peut-être pouvons-nous *concevoir* jusqu'à certain point, et nous pouvons, en tout cas, *supposer* un corps infini sous le rapport de son étendue, qui serait indéterminée, ou seulement de l'une de ses dimensions: tel serait, par exemple, un cylindre qui n'aurait point de bout, ou une lame mince dont les limites, dans le sens de sa largeur, seraient parallèles entre elles, et qui n'en aurait pas dans le sens de sa longueur. Mais cette idée, si on peut l'appeler ainsi, l'idée d'infini positif en général, est extrêmement vague, si non tout à fait insaisissable et d'autant moins satisfaisante pour l'esprit, que du moment où nous la posons comme principe dans un raisonnement, elle amène des conséquences qui, bien que rigoureuses comme telles, ou en elles-mêmes, choquent étrangement la raison, si on les applique à quelque chose d'existant hors de nous. Ainsi, par exemple, si nous supposons (et la supposition serait toujours possible, quand la chose ne le serait pas) que les corps célestes, quant à leur quantité, sont infinis, et que cette

quantité ne saurait être exprimée par aucun nombre ; il s'ensuivra que les atomes de la matière devront être exprimés par l'infini multiplié par le nombre (fini ou infini) de ceux que contiendra l'un de ces corps (celui dont la masse serait moyenne entre toutes) ; ce qui donnera deux infinis positifs, dont l'un sera incomparablement, peut-être infiniment plus grand que l'autre, ce qui paraît absurde. Ensuite, si ces mêmes corps se rapprochaient jusqu'au contact : ou ils n'occuperaient ensemble qu'une portion finie de l'espace, c'est-à-dire, en d'autres termes, que l'univers aurait des limites, auquel cas il pourrait être partagé en un nombre déterminé de parties, ou de corps, ce qui serait en contradiction avec l'hypothèse ; ou ils occuperaient un espace infini, quoique plus petit que celui qu'ils embrassent actuellement, d'où il résulterait pareillement qu'il y aurait en réalité des infinis positifs plus grands ou plus petits les uns que les autres, ce qui, encore une fois, choque le bon sens. Un cylindre matériel infini en longueur est également, et très-évidemment, une chose impossible ; et quant à notre conception à cet égard, je ne pense pas qu'au fond elle puisse dépasser les bornes de l'indéfini. Cela n'empêche pas, du reste, qu'il n'existe des rapports de quantité entre ces infinis imaginaires, comme entre les grandeurs réelles, ou pour mieux dire finies ; mais ces rapports n'existent que dans nos idées : ce sont des conceptions qui s'attachent invinciblement à d'autres conceptions, ou qui en dérivent nécessairement ; mais ni les unes ni les autres, ni ces infinis ni leurs rapports n'ont une existence objective. C'est ici la ligne de démarcation qui, selon moi, doit séparer les mathématiques de la métaphysique.

Quant à l'*infiniment petit actuel*, positif ou négatif, nous ne saurions en avoir aucune idée. Je nomme, par analogie, infiniment petit positif, ce qui, dans sa petitesse, serait limité par soi-même, tel qu'un point matériel supposé infiniment petit ; et infiniment petit négatif, une quantité non substantielle, comprise entre des choses extérieures et réelles, tel qu'un intervalle d'espace ou de temps, supposé infiniment petit, et séparant deux objets matériels ou deux événements consécutifs. Mais l'idée

d'infiniment petit négatif serait tout aussi positive que celle d'infiniment petit positif, puisqu'il s'agirait toujours d'une grandeur renfermée entre des limites réelles; en quoi cette idée diffère beaucoup de celle d'infiniment grand négatif, ou d'espace absolu. Aussi nous est-il impossible d'outre-passer l'idée d'une petitesse indéfinie, ou de nous former celle d'une petitesse infinie.

On pourrait considérer l'infiniment petit de deux manières et en donner deux définitions différentes : l'une plus métaphysique et qui m'appartient en propre ; l'autre plus géométrique et qui, si je ne me trompe, est la seule que l'on ait admise jusqu'à présent. D'après cette dernière définition, ou manière d'envisager les choses, l'infiniment petit serait une quantité relative, susceptible de plus et de moins, et divisible elle-même à l'infini : cette quantité, dont nous parlerons plus loin, aurait ainsi beaucoup d'analogie avec une chose, une étendue par exemple, que l'on suppose tout à la fois déterminée et infiniment grande. L'infiniment petit, selon moi, aurait des caractères opposés, et, par cette raison, je l'appellerai infiniment petit absolu. Son idée, ou du moins celle de l'infiniment petit négatif, serait elle-même négative, en ce sens qu'il nous serait impossible de le concevoir plus grand que zéro, ou de comprendre comment ses limites pourraient ne pas se confondre. Voici la définition que j'en donne, et les conséquences que je tire de cette définition.

L'infiniment petit absolu, ou ce que j'appelle ainsi, est une chose réputée d'une petitesse si excessive, que non-seulement on n'en saurait concevoir aucune autre plus petite, mais qu'elle n'est plus du tout divisible, ni en réalité ni même en idée ; car si elle pouvait être divisée, ou conçue comme divisible, ne fût-ce qu'en deux parties seulement, chacune de ces parties étant plus petite que le tout qu'elles composaient, ce tout ne serait donc pas aussi petit que possible, ou conçu comme tel. Par la même raison, il serait contradictoire d'admettre des infiniment petits plus grands ou plus petits les uns que les autres, quoique tous également indivisibles, soit en réalité, soit par la pensée.

Peut-il exister *actuellement*, hors de nos idées, ou même dans nos idées, dans notre entendement, des quantités absolument infiniment petites, des fractions égales à un infinitième ($\frac{1}{\infty}$), ou des choses dont la grandeur devrait être exprimée par une telle fraction ? Je ne le crois pas. Il me semble que les mots *infiniment petit* (comme les mots *infiniment grand*) impliquent contradiction. En fait de corps ou d'espace, en fait de solide, de surface ou de ligne, ce qui est petit, comme ce qui est grand, suppose de l'étendue, et l'étendue objective suppose des limites : or ce qui est limité est grand ou petit, mais n'est pas infini. Si un infiniment petit est encore étendu, comment est-il indivisible en idée ? S'il ne l'est plus, comment peut-il engendrer quelque chose d'étendu ? Si je multiplie la fraction $\frac{1}{\infty}$ par un nombre fini, quelque grand qu'il soit, fût-il égal au nombre total des atomes de la matière, je n'obtiendrai aucune grandeur assignable, tout comme si l'infiniment petit était égal à zéro. Si je la multiplie par l'infini, j'aurai, en chiffre, ou sur le papier, une quantité égale à l'unité ($\frac{1}{\infty} \times \infty$, ou $\frac{\infty}{\infty} = 1$) : mais cette unité mathématique et purement subjective ne représentera pas une grandeur finie. plutôt qu'une autre, elle pourra représenter toutes les grandeurs comprises entre l'infiniment petit et l'infiniment grand ; parce que toutes sont également divisibles à l'infini, parce que toute quantité finie, quelle qu'elle soit, devrait être infiniment petite *relativement* à l'infiniment grand, et infiniment grande *relativement* à l'infiniment petit ; parce qu'enfin, toutes les grandeurs comprises entre ces extrêmes pourraient être considérées comme égales entre elles : d'où il suit qu'il y aurait encore l'infini entre une quantité réelle, quelque petite qu'on la veuille supposer, et l'infiniment petit absolu. S'il pouvait exister réellement un infiniment petit actuel, par exemple une étendue en longueur, une ligne, infiniment petite, il s'ensuivrait, d'un côté, qu'en ajoutant d'abord cette longueur à elle-même autant de fois qu'il y a de points perceptibles dans la distance qui nous sépare de Sirius, puis en répétant cette opération autant de fois qu'il y a de secondes dans cent mille

milliards de siècles, c'est-à-dire en multipliant par cette quantité le produit de la première opération, on n'obtiendrait pas même une longueur égale à l'un de ces points visibles; et que si, d'un autre côté, on multiplie cet infiniment petit par l'infini, on obtiendra tout aussi bien une longueur égale à la distance qui se trouve entre la terre et Syrius, que la ligne la plus excessivement petite. Je demande d'après cela, s'il est possible de ne pas regarder l'infiniment petit actuel et hors de nos idées, comme une chimère.

La monade leibnizienne serait un infiniment petit positif, ou borné par lui-même. Il en faudrait, si l'on peut s'exprimer ainsi, un nombre infini pour former un monde, un corps quelconque, une particule imperceptible à nos sens. Mais, d'une part, quand on diviserait pendant toute l'éternité le moindre corpuscule, on ne parviendrait jamais à obtenir de simples monades, ou des infiniment petits qui ne seraient plus divisibles (la monade ne l'est pas); et quand, d'une autre part, nous aurions des monades, et en plus grand nombre qu'il n'y a de particules matérielles dans toute la masse du soleil, nous ne pourrions pas en composer une de ces particules insensibles. Je demande encore si ce ne sont pas là des chimères, pour ne rien dire de plus.

Lorsque, en parlant d'une grandeur quelconque, d'une ligne mathématique, par exemple, on dit qu'elle est divisible à l'infini, nous devons entendre par là que, quand même on la subdiviserait éternellement, on n'arriverait *jamais* à obtenir des parties absolument indivisibles, en idée, ou infiniment petites. D'où il semble bien résulter qu'il n'y a pas d'infiniment petit *actuel*, et que rien n'est ou ne peut être actuellement *divisé* à l'infini.

Mais, dira-t-on, de même qu'une longueur d'un mètre, parce qu'elle est divisible en cent parties égales, est considérée à juste titre comme étant formée d'autant de parties d'un centimètre chacune; cette longueur d'un mètre étant aussi divisible à l'infini, elle peut être également conçue comme formée d'une infinité de parties infiniment petites.

Je réponds que ceci ne peut être vrai hors de nos idées, et

n'est rien de plus qu'une conception de la raison sans objet qui s'y rapporte : que cette conception elle-même n'est fondée que sur ce qu'on se représente l'infiniment petit comme une quantité déterminée, excessivement petite, mais non pas rigoureusement indivisible, ou *absolument* infiniment petite; et sur ce que l'on ne distingue point ces deux propositions, que l'on croit identiques : être divisible à l'infini (ou toujours divisible) ₁ et être (actuellement) divisible en une infinité de parties. Si une chose était divisible, si l'on *pouvait* la diviser, actuellement, de cette manière, une fois cette opération faite, ou la chose ne serait plus divisible, ce qui serait contraire à la première proposition; ou il faudrait admettre que l'infiniment petit serait lui-même divisible à l'infini. Plusieurs métaphysiciens ont embrassé cette opinion, qui est celle des géomètres, mais pour en abuser. Nous allons maintenant nous placer à ce point de vue.

II. L'infini, soit en grandeur, soit en petitesse, est, dit-on, ce qui est plus grand ou plus petit qu'aucune grandeur assignable. Si l'on fait consister l'infini dans une quantité *déterminée*, comme une telle quantité peut toujours être exprimée par un nombre entier ou fractionnaire, et conséquemment est assignable, à ce qu'il me semble du moins : ou l'infini serait une chose contradictoire, ou il faudrait entendre par ce mot une quantité excessivement grande ou d'une petitesse excessive et tout à fait inappréciable, mais non pas à la rigueur infiniment grande ou infiniment petite; et dès lors on conçoit que l'infiniment petit, ou ce que l'on appellerait improprement ainsi, serait toujours divisible. Si, au contraire, l'infini est une quantité *indéterminée*, ou pour mieux dire, si ce n'est pas une véritable *quantité*, la définition, ou l'infini d'après la définition, est, en quelque sorte, insaisissable, et semble d'ailleurs présenter le caractère de l'indéfini, ou celui de l'infini ultérieur, de l'infini en puissance, ou virtuel, plutôt que de l'infini actuel; et dans ce cas encore, on pourrait, en quelque façon, dire que l'infiniment petit est ou sera divisible à l'infini, ainsi

qu'on le prétend, et comme on le prouverait de la manière suivante.

Figurons-nous qu'un point physique, ou un corps, parcourt, d'un mouvement uniforme, un espace d'un mètre d'étendue en une seconde de temps. Il est certain que dans un dixième, dans un centième, dans un millième de seconde, il parcourt un dixième, un centième, un millième de mètre, et que dans le plus petit instant possible, il parcourra réellement un espace proportionnel à cet instant. Vous en conclurez naturellement que dans un instant infiniment petit il parcourra un espace infiniment petit. Or il en résultera que, si la vitesse, qui est susceptible de tous les degrés imaginables, vient à doubler, le corps devra parcourir, dans un instant infiniment petit, deux espaces infiniment petits, et que, par conséquent, pour parcourir chacun de ces espaces, il n'emploiera que la moitié d'un instant infiniment petit; en sorte que cet instant, supposé infiniment petit, serait encore divisible en parties plus petites, et infiniment plus petites, si la vitesse était infiniment plus grande. Si, au contraire, la vitesse devient plus petite, si, par exemple, elle diminue de moitié, le corps emploiera pour franchir un espace infiniment petit, deux instants infiniment petits; et par conséquent, dans chacun de ces instants, il ne parcourra que la moitié d'un espace infiniment petit; de façon que celui-ci sera également divisible en parties plus petites. Les infiniment petits (s'ils n'étaient pas des chimères) seraient donc eux-mêmes toujours divisibles (ce qui implique contradiction dans *mon* esprit).

Au reste, cette preuve elle-même ne serait pas valable, cet argument serait sans force pour démontrer la divisibilité ultérieure des infiniment petits actuels, si l'on admettait, avec moi, la possibilité que le mouvement ne fût pas *continu*, et qu'un corps n'avancât dans l'espace que par des alternatives de mouvements instantanés et de repos absolus, les uns et les autres d'une petitesse inimaginable, mais non pas infinie. Supposons que le corps parcoure l'étendue d'un millimètre en une seconde. Pour se rendre raison d'un tel mouvement, il faudra

concevoir que cette étendue est divisée , par exemple , en cent millions de parties plus petites , et que le corps , franchissant chacune de ces parties dans un instant mathématique , ou rigoureusement indivisible , s'arrête cent millions de fois pendant un instant égal à la cent millionième partie d'une seconde.

En variant soit la longueur des repos , soit celle des mouvements instantanés , ou des espaces franchis instantanément , on aurait ainsi toutes les vitesses possibles , sans avoir besoin de recourir ni à des instants , ni à des espaces infiniment petits (c'est-à-dire , selon moi , à des absurdités).

Les physiciens soutiennent , pour la plupart , que la matière est divisible à l'infini. Or diviser la matière , ou les corps , pour mieux dire , les diviser réellement , ou physiquement , c'est écarter les unes des autres les particules matérielles dont ils se composent : donc s'ils sont divisibles à l'infini , il faut qu'ils soient composés , quelle que soit leur grosseur , d'un nombre infini de parties élémentaires infiniment petites et , en dernière analyse , indivisibles elles-mêmes , du moins mécaniquement , ou en réalité : d'autant mieux que , comme on ne peut pas rendre compte de la différence qui existe dans le volume des corps par celle que l'on pourrait supposer dans leurs éléments , puisque ces éléments sont évidemment les mêmes dans chaque partie d'un corps que dans le corps entier , et qu'ils ne changent point par la division de ce corps , il faudrait encore admettre ici des infinis en nombre , ou en quantité numérique , plus grands les uns que les autres et proportionnels aux masses , ce qui rentre dans l'hypothèse de Leibnitz et n'en est pas moins absurde , à mon avis.

Que les géomètres considèrent *comme* nulles , ou infiniment petites , sans prendre ces mots à la rigueur , des quantités abstraites d'une petitesse excessive , et à plus forte raison , d'autres plus petites , d'autres plus petites encore , et ainsi indéfiniment , je n'y trouve rien à redire , et dans ce sens , je comprends fort bien , je ne comprends d'ailleurs que dans ce sens , comment une quantité infiniment petite , toujours divisible , est

tout simplement une quantité *plus petite* qu'aucune quantité assignable. Mais qu'il existe réellement, hors de nos idées, des infiniment petits, et des infiniment petits qui ne seraient cependant pas aussi petits que possible, c'est ce que ma raison repousse de toutes ses forces. S'il existait, en réalité, des infiniment petits, et que, de plus, il y en eût d'autres infiniment plus petits, de-telle sorte que tous, bien qu'actuellement infiniment petits, fussent toujours divisibles à l'infini ; à plus forte raison, la plus petite quantité assignable serait-elle divisible à l'infini, d'autant plus que toute quantité finie, quelque petite qu'elle soit, devrait être infiniment grande relativement même aux plus *grands infiniment petits*. Or, si l'infiniment petit est ce qui est plus petit que la plus petite quantité assignable, il suffira de diviser celle-ci, non pas à l'infini, mais en deux parties seulement, pour avoir des infiniment petits : d'où il suivra que deux infiniment petits pourront former une grandeur finie, ou assignable ; ce qui est contraire à la notion que l'on se fait généralement, ou que l'on croit se faire de l'infiniment petit, dont, au reste, la véritable notion devrait être en effet contradictoire, si la chose même l'était, ce qui pourrait bien être, comme pour ma part j'en suis persuadé. Entre la plus petite quantité assignable et l'infiniment petit, le moins petit possible, il y a quelque chose ou il n'y a rien : dans le premier cas, il y aurait des quantités qui ne seraient ni finies ni infinies en petitesse (et l'on pourrait dire la même chose des infinis en grandeur), ce qui est évidemment contradictoire ; dans le second cas, l'infiniment petit (ou l'infiniment grand) et le fini ne différeraient que du plus au moins et pourraient soutenir des rapports entre eux, ce qui est contraire encore à la notion de l'infini.

Rien n'empêche d'admettre en théorie des infiniment petits négatifs, tels qu'un mouvement, un temps ou un espace infiniment petits. Mais il n'y a rien là qu'une manière de concevoir, d'envisager les choses, sans objet qui y réponde ; d'autant mieux que le mouvement, je veux dire la vitesse, l'espace et le temps n'ont aucune réalité objective, et ne sont, hors de nous, que

de simples rapports. Le temps croît, dit-on, par des degrés moindres qu'aucun intervalle qu'on puisse assigner, quelque petit qu'il soit ; et les espaces parcourus par un point physique croissent aussi par des infiniment petits. Ainsi, de ces lois de continuité comme de la loi de divisibilité à l'infini, on conclut aux infiniment petits actuels. Mais ce ne sont là que des conceptions mathématiques appliquées à des quantités abstraites, des conceptions qui s'attachent à d'autres conceptions, et qui sont purement subjectives. Les lois dont il s'agit ne sont d'ailleurs qu'apparentes, ou imaginaires : appliquées aux objets réels et observées à la rigueur, elles amèneraient peut-être l'anéantissement de tout ce qui existe. Du moins cela paraît-il certain en ce qui regarde la divisibilité mécanique, ou réelle, des corps à l'infini, qui, du reste, est impossible en soi. Un mouvement rigoureusement continu et susceptible de différents degrés de vitesse, tout bien considéré, est incompréhensible. Les degrés de vitesse ou de lenteur, le temps plus petit ou plus grand, qu'un point physique emploie pour franchir un espace, ne peuvent s'expliquer, en dernière analyse, que par des intermittences de repos dans le mouvement, qui, par lui-même, n'est pas susceptible de plus et de moins (quant à la vitesse). Et ce sont ces repos eux-mêmes qui constituent le temps ou qui seuls peuvent le représenter. Le temps absolu, ou considéré dans l'abstrait, n'est rien de plus réel que l'espace absolu. Le temps relatif est un rapport de succession ; c'est l'intervalle qui sépare les phénomènes entre eux. Mais, parce qu'il entre comme élément dans tous les mouvements que nous observons, et que, par suite, ceux-ci peuvent lui servir de mesure, on se le figure comme quelque chose de mobile, ou de changeant ; tandis qu'au contraire, c'est plutôt quelque chose d'immobile ou de stable, pour ne pas dire que c'est l'immobilité, la stabilité même, sans laquelle rien n'existerait. Ce n'est donc pas le temps qui marche, ce n'est pas non plus, à proprement parler, le temps qui croît ; ce sont les phénomènes qui se succèdent, et qui se succèdent plus ou moins rapidement, ce qui est précisément en raison inverse du temps qu'ils du-

rent ou de celui qui les sépare les uns des autres. Du reste, ni le temps qui les sépare, ni à plus forte raison celui qu'ils durent, ne sont jamais infiniment petits; pas plus que les espaces que franchit un corps en mouvement dans des instants indivisibles; pas plus que ne le serait la dernière particule matérielle qu'on obtiendrait par la division réelle d'un corps, si l'on pouvait la pousser jusqu'à son dernier terme.

Certes, si quelque chose est divisible à l'infini, c'est l'espace, c'est l'étendue à une, à deux ou à trois dimensions: mais comme sa division ne consiste pas dans une séparation, dans un écartement de parties, et que l'étendue n'est rien de réel, elle n'est pas du tout divisible en réalité; elle ne l'est que par la pensée, ou mathématiquement. On ne peut donc pas conclure de ce qu'une ligne mathématique, par exemple, est divisible à l'infini, qu'elle est actuellement *composée* d'une infinité de parties infiniment petites, quelle que soit sa longueur. Ses parties, si on peut leur donner ce nom, forment un *continu* sans distinction de parties réelles ou distinctes, et c'est pour cela même que sa divisibilité n'a point de terme. Il en est de même du temps, que nous concevons comme un autre continu, indivisible en réalité, divisible à l'infini dans nos idées. Ce sont là des conceptions de la raison qui dérivent les unes des autres, mais qui n'ont rien de réel en soi, ou hors de nous. Je dois aussi faire observer, que la *conception* d'une divisibilité infinie n'est rien de plus elle-même que l'impossibilité de concevoir où pourrait s'arrêter la division mathématique, ou idéale, d'un *continu* quelconque.

Si, après cela, nous faisons attention que nous n'avons qu'une idée très-imparfaite, très-confuse de l'infini positif, laquelle résulte, comme nous l'avons dit, du rapprochement que nous faisons, à notre insu, de l'idée d'infini négatif (en grandeur) et de celle d'indéfini positif; nous ne nous rendrons pas facilement aux arguments de ceux qui, voyant l'infini partout, soutiennent que la raison humaine est infinie, en alléguant que *la raison ne peut embrasser l'infini que sous la condition d'être infinie elle-même*: ce que nous voulons bien

accorder, pourvu qu'on nous permette d'en tirer cette conséquence que *la raison ne saurait embrasser l'infini* (1).

Quoi qu'il en soit, et pour ne pas divaguer en nous écartant de notre sujet, que nous nous empressons de reprendre, je conviendrai que nous pouvons, tant bien que mal, d'une manière ou d'une autre, nous former une idée telle quelle, par d'autres idées, quelles qu'elles soient, de l'infini actuel en grandeur, même positif : mais quant à l'infiniment petit actuel, soit positif, soit négatif, je nie que nous puissions nous en former aucune notion vraie, ni que l'on puisse le définir d'une manière intelligible, exempte de fausseté et de contradiction.

L'infini appliqué à des *quantités*, à des *grandeurs*, c'est-à-dire à des choses essentiellement limitées, et qui à ce titre seul peuvent être grandes ou petites, implique, en effet, contradiction. Une *distance* entre deux limites, une *étendue* entre deux points, deux lignes ou deux surfaces, deviendra de plus en plus grande ou de plus en plus petite, si vous écartez ou rapprochez indéfiniment ces limites l'une de l'autre, mais ne sera jamais ni infiniment grande, ni infiniment petite, aussi longtemps que ces limites existeront et seront l'une hors de l'autre. Si elles se rapprochent jusqu'à ce qu'elles se confondent, il ne restera plus rien ; si elles s'écartent jusqu'à disparaître tout à fait, ou pour mieux dire, si elles sont anéanties, il ne restera plus rien encore, et vous aurez dans l'esprit quelque chose de vague, d'indéterminé, qui ne sera plus susceptible de mesure, qui ne pourra ni augmenter ni diminuer, dont vous ne sauriez concevoir ni le double ni la moitié, que vous vous efforceriez en vain de vous représenter comme une *étendue*, en longueur par exemple, car ce serait une distance entre des objets qui n'existent point. Et que serait-ce

(1) Je ne puis m'empêcher de faire remarquer, en passant, que le plus grand nombre des métaphysiciens regardent comme la meilleure, même comme la seule preuve *métaphysique* que l'on puisse donner de l'existence de Dieu, celle qui est fondée sur ce que nous avons l'idée de l'infini ; idée que Dieu seul aurait pu nous suggérer. Pour moi, je ne pense pas qu'une idée aussi confuse ou aussi fausse ne puisse pas s'acquérir par des moyens naturels.

aussi que la moitié, ou même le double d'une petitesse infinie, si elle est telle que, multipliée par cent mille milliards, elle ne donne pas même une quantité assignable? Ce serait une distance entre deux points qui coïncident.

Peut-être n'avons-nous pas d'autre idée positive de l'infiniment grand et de l'infiniment petit que celle de ces mots eux-mêmes, qui, au fond, ne représentent aucune idée, ou celle des signes, ou caractères qui les remplacent (∞ et $\frac{1}{\infty}$). A l'aide de ces caractères et de leurs coefficients, on peut bien exprimer, sur le papier, ou même imaginer jusqu'à certain point, grâce aux valeurs déterminées, des infinis et des infinitésimes de différentes grandeurs, de différents ordres : il semble, en effet, qu'une infinité de *mètres* en longueur sera cent fois plus grande qu'une infinité de *centimètres*, ou que dans une infinité de mètres il y aura cent infinis de centimètres. Mais, au fait, ce ne sont là que des chimères : une *longueur infinie*, si elle pouvait exister hors de nous sans contradiction, ne serait pas susceptible de mesure, ni de plus et de moins ; elle ne pourrait soutenir aucun rapport avec des quantités finies, elle ne contiendrait pas plus une infinité de centimètres qu'une infinité de mètres, qu'une infinité de lieues. Tous ces infinis, qui n'existent point hors de nos idées, qui ne sont absolument rien, que des idées, par cela même sont égaux entre eux, ou n'ont entre eux, pour mieux dire, ni égalité ni différence : et ceux qui s'imaginent qu'un infini est plus petit qu'un autre, ou que deux infinis sont plus grands qu'un seul, se font illusion, en se représentant l'infini comme une quantité *déterminée* et conséquemment finie. Si dans une infinité de mètres il y avait cent infinis de centimètres, il en résulterait, ou qu'une seule infinité de centimètres ne suffirait pas pour engendrer une infinité de mètres, et, par conséquent, n'en saurait produire qu'un nombre fini, qui, multiplié par 100, donnerait cependant une infinité de mètres, ce qui est absurde ; ou qu'une infinité de centimètres pourrait former une infinité de mètres, mais une infinité cent fois plus petite que l'autre infinité, si bien qu'il y aurait des *infinis de mètres* plus petites ou

plus grandes les unes que les autres , ce qui ne choque guère moins la raison.

Du reste , s'il en était ainsi , il ne serait pas nécessaire d'admettre des infiniment petits plus grands ou plus petits les uns que les autres ; car , par exemple , bien que le mètre et le centimètre soient également divisibles à l'infini , ou que chacun soit supposé contenir une infinité ou plusieurs infinités de parties infiniment petites ; le mètre étant d'abord divisible en cent parties , dont chacune est divisible à l'infini , pourquoi les infiniment petits qui formeraient le mètre seraient-ils plus grands , cent fois plus grands que ceux qui entreraient dans la composition du centimètre ; ou s'ils l'étaient , qu'est-ce qui m'empêcherait de les diviser en cent parties pour les réduire à la même longueur , ou de supposer que tous les infiniment petits sont égaux entre eux et *aussi petits que possible* ? Il s'ensuivra seulement qu'une infinité de mètres contiendra cent fois plus de parties absolument infiniment petites ou indivisibles , qu'une infinité de centimètres ; comme on pourrait le dire aussi d'un seul mètre à l'égard d'un seul centimètre. D'où l'on devra toujours conclure que l'infini est une quantité déterminée qui augmente ou diminue dans la même proportion que les choses finies auxquelles on l'applique , ce qui , encore une fois , est insoutenable.

Dira-t-on simplement qu'une longueur infinie est une longueur qui dépasse , et qui peut dépasser plus ou moins , qui peut dépasser indéfiniment , ou même infiniment , toute longueur assignable ? Dans ce cas , même en supposant qu'on pût déterminer la dernière grandeur , ou la plus grande quantité assignable , l'infini n'aurait par lui-même (ce que je crois très-vrai du reste) aucune valeur déterminée. Mais alors , outre que cela ne se concilierait peut-être pas avec ce qui précède , comment pourrait-on soutenir que des *parallélogrammes infinis* (qui par eux-mêmes impliquent déjà contradiction) , que des parallélogrammes dont les grands côtés seraient infinis , et qui , par conséquent , n'auraient pas de quatrième côté , ou

même qui n'en auraient que deux, savoir deux lignes parallèles, sans extrémités, sans fin (lesquelles pourraient également avoir ou une, ou dix, ou cent, ou mille infinités ou de mètres, ou de lieues, ou de tout ce que l'on voudra), *seraient entre eux comme les carrés de leurs hauteurs ?*

Il me paraît donc évident que tous ces infinis négatifs ne sauraient exister hors de nos idées, et qu'ils ne sont rien de plus que certaines manières, vraies ou fausses, justes ou non, d'envisager les choses, ou mieux encore, des idées sans objet. A ce titre seulement, les infinis en grandeur et (quoique nous n'en ayons aucune idée) les infinis en petitesse, que l'on conçoit, si je puis dire, tant bien que mal, sur le modèle des autres, et par une sorte d'analogie, peuvent exister, et soutenir des rapports entre eux, comme les quantités finies entre elles.

Ainsi, en représentant l'infini par ce signe ∞ , on peut exprimer tous les infiniment grands par

$$\infty, 2\infty, 3\infty, 4\infty \dots \infty^2, \infty^3, \infty^4 \dots \infty^n$$

et de même les infiniment petits par

$$\frac{1}{\infty}, \frac{1}{2\infty}, \frac{1}{3\infty}, \frac{1}{4\infty}, \dots \frac{1}{\infty^2}, \frac{1}{\infty^3}, \frac{1}{\infty^4}, \dots \frac{1}{\infty^n}.$$

Si bien que l'infiniment grand en longueur, de l'ordre le plus élevé, serait, non une infinité de centimètres, ou de mètres, ou de kilomètres, ni même une infinité de longueurs infinies ; mais une longueur infinie élevée à une puissance infinie, c'est-à-dire multipliée une infinité de fois par elle-même : et l'infiniment petit correspondant sera égal à l'unité divisée par cette dernière quantité (que nous pourrions, d'un trait de plume, augmenter encore, soit dit en passant).

Mais comment les métaphysiciens peuvent-ils prendre ceci à la lettre, ou pour argent comptant ? Tout cela prouve-t-il le moins du monde que l'infiniment petit, et même que l'infiniment grand, soient des quantités réelles ou objectives ? Y a-t-

il autre chose là, qu'une simple combinaison de chiffres, et chez ceux à qui elle fait prendre le change, qu'une piperie de l'imagination, qui, plus forte que la raison, se représente l'infini comme une grandeur, une quantité *déterminée* (ou simplement comme une *quantité* ou un *nombre*, comme une chose contradictoire par conséquent, car elle aurait des limites et n'en aurait pas, serait finie et infinie), qui, en tant que *déterminée*, peut en effet soutenir des rapports d'égalité et de différence, et qui est susceptible de mesure; mais ce qu'on ne pourrait pas prendre au sérieux, ou attribuer sérieusement à des choses existant hors de nous, sans être entraîné dans les plus étranges absurdités, et tomber, en soutenant cette thèse, dans le ridicule et le double galimatias.

III. De tout ce qui précède nous tirerons les conclusions suivantes, que nous croyons pouvoir donner comme des principes certains, savoir :

1° Il n'existe point d'infini positif en étendue, je veux dire, point de corps infinis sous le rapport de l'extension.

2° Mais nous pouvons nous en former quelque notion (extrêmement vague du reste) en joignant l'idée d'indéfini positif à celle d'infini négatif, ou d'espace absolu.

3° Quant à l'infini positif en nombre, ou en quantité numérique, son existence, supposé qu'elle ne présente rien de contradictoire, est tout au moins fort douteuse ou problématique : et dans tous les cas, nous ne saurions nous en former aucune notion distincte; d'autant que nous manquons pour cela d'un élément, qui serait l'idée d'un infini négatif en ce genre : car, pour celle de l'espace, ou de l'infini négatif en étendue, il n'est pas possible de la combiner avec celle d'indéfini positif en nombre, pour en composer ou en tirer une seule idée, celle d'infini positif de cette catégorie. En sorte que nous ne saurions jamais nous représenter un nombre, ni concret, ni abstrait, comme actuellement infini.

4° Nous avons des notions très-précises et très-distinctes, quoique négatives, de deux infinis négatifs eux-mêmes, l'un

actuel, l'autre, suivant la manière de l'envisager, actuel ou non : ces deux infinis sont l'espace et le temps absolus, ou l'immensité et l'éternité, qu'il nous est impossible de concevoir comme limitées par elles-mêmes, et, par conséquent, de ne pas les concevoir infinis.

5° Mais ces notions deviennent confuses dès que nous voulons les combiner avec celles d'étendue et de durée; je veux dire, nous représenter l'espace absolu, ou abstraction faite des corps qui le limitent en tout sens et de toute manière, comme une *étendue* infinie, et le temps absolu comme une *durée* infinie : parce que, l'étendue et la durée n'étant que les rapports de situation et de succession, ou les intervalles qui existent entre les corps et entre les changements que subissent les êtres; une étendue et une durée infinies impliquent contradiction dans notre esprit, du moins d'après cette définition; et, à proprement parler, on ne peut pas dire que l'immensité soit étendue, ni l'éternité durable.

6° Il est donc impossible qu'il y ait, du moins hors de nos idées, des espaces plus ou moins infinis, et qui, par conséquent, seraient susceptibles de mesure comparés les uns aux autres, des infinis en étendue plus grands les uns que les autres. Cent infinis ne sont pas plus grand qu'un seul, et il ne saurait y avoir qu'un infini dans le même genre. L'infini en *étendue* (expression dont on se sert, faute de terme plus convenable, pour désigner l'espèce d'infini dont on parle, mais qui du reste est très-impropre), l'infini en étendue, ou l'espace absolu, ne saurait ni augmenter ni diminuer, par cela même qu'il n'est rien de réel en soi, qu'il n'est même pas un rapport entre des êtres réels (mais seulement et rien de plus qu'une idée de rapport générale et abstraite). A plus forte raison, pourrions-nous en dire autant d'une *étendue* en longueur supposée *infinie* (rapport de situation entre des êtres qui n'existent pas) : une infinité de mètres, plus grande qu'une infinité de centimètres, plus petite qu'une infinité de kilomètres, n'est qu'une chimère absurde.

7° Quant à l'infiniment petit actuel, positif ou négatif, nous

n'en avons aucune idée, et pour nous sa valeur se réduit à zéro (ce n'est, en effet, qu'une fraction qui a l'unité pour dividende, l'infiniment grand pour diviseur, et zéro pour quotient). Ce qui est *petit* ou ce qui est *grand* a des limites, comme, réciproquement, tout ce qui a des limites est grand ou petit, et n'est point infini, ni dans un sens ni dans l'autre. Il y a donc contradiction à supposer et des infiniment *grands* et des infiniment *petits*, tels, par exemple, qu'une *distance*, une *étendue infinie*, ou en *grandeur* ou en *petitesse* : l'une est aussi absurde que l'autre.

8° Mais nous avons une idée sensible et très-claire de l'indéfiniment grand et de l'indéfiniment petit, positifs ou négatifs, c'est-à-dire d'une chose réelle ou d'une grandeur abstraite qui devient ou peut devenir indéfiniment plus grande ou plus petite : et cette idée est toujours positive, bien différente en cela de l'idée d'un *infini actuel négatif*, laquelle est elle-même négative. Elle n'en est pas moins *la seule idée claire et distincte que nous ayons de l'infini*.

9° En dernière analyse, je ne vois ici que trois choses certaines, et trois idées (celles de ces choses) qui, parfaitement distinctes, méritent véritablement ce nom, savoir : 1° l'idée positive de l'indéfiniment grand et de l'indéfiniment petit, positifs ou négatifs; 2° l'idée négative de l'infini ultérieur négatif (divisibilité à l'infini des grandeurs abstraites); et 3° l'idée négative de l'infini actuel négatif (espace et temps absolus). Il faut tout au moins regarder comme douteuse l'infinité dans le *nombre* (celle des corps célestes, des atomes), dont nous n'avons d'ailleurs aucune idée; et renvoyer au pays des chimères les infiniment *grands* (distance infinie) et surtout les infiniment *petits* actuels, positifs ou négatifs : en laissant toutefois aux mathématiciens leurs abstractions et les vérités spéculatives mais utiles qu'ils peuvent en retirer. Tout consiste à bien distinguer ce qui est purement subjectif de ce qui peut exister objectivement, ou hors de nos idées, soit comme êtres réels, ou substantiels, soit comme simples rapports; et à ne pas confondre des rapports abstraits, qui ne se trouvent qu'entre des choses ima-

ginaires, et qui ne sont rien de plus que des idées, ou des abstractions de l'esprit (espace et temps absolus), avec les rapports concrets, je veux dire avec ceux qu'ont entre elles les choses qui existent réellement hors de nous, lesquels sont distincts des idées que nous en avons (intervalles d'espace et de temps).

FIN DU LIVRE TROISIÈME.

ESSAIS PHILOSOPHIQUES.

LIVRE QUATRIÈME.

PRINCIPES DE PHYSIQUE.


CHAPITRE I.

De l'éther des anciens, ou introduction.

Il n'est peut-être pas un seul philosophe, soit physicien, soit métaphysicien, qui, pour se rendre raison des phénomènes de la nature, n'ait, ou formellement admis, ou tout au moins imaginé, conçu, d'une manière vague, l'existence de quelques matières éthérées, de quelques fluides subtils, impondérables, d'une ténuité et d'une rareté excessive. Tels sont, par exemple, les fluides électrique, galvanique, magnétique, lumineux et calorifique, ou répulsif; tels sont, pour quelques-uns, le fluide impulsif, ou gravifique, et le fluide sonore; tels sont aussi le fluide nerveux, et les esprits animaux, dans lesquels on a fait consister l'âme des bêtes.

L'hypothèse des fluides impondérables en général, si elle n'est pas d'une nécessité absolue, est au moins d'une incontestable utilité; et l'idée en est si naturelle, qu'il est presque impossible de s'en affranchir. Cela se conçoit sans peine.

En effet, nous apercevons, nous sommes obligés, bon gré, mal gré, de reconnaître partout des *forces*, et des forces de différentes espèces, qui en elles-mêmes sont occultes, mais qui se manifestent clairement par leurs effets. Or, d'une part, on ne peut pas toujours les attribuer aux corps proprement



aits, souvent même cela répugnerait à la raison ; et de l'autre part, on ne saurait cependant concevoir une force quelconque sans un agent qui l'exerce, sans un être doué de cette force, sans une substance, immatérielle ou matérielle, dont elle serait une propriété, un attribut, ou bien encore, une action par laquelle cette propriété se révélerait à notre entendement. Nous sommes donc, semble-t-il, dans la nécessité ou d'attribuer ces forces à des agents purement immatériels, ce qui serait très-absurde en physique, bien que certains philosophes n'aient pas reculé devant une pareille conception, ou d'avoir recours à des matières insensibles, en les considérant comme *substratum* de ces forces. Observons en passant que plusieurs physiologistes admettent un principe vital, distinct et de l'âme et du corps. Mais il faut absolument ici de deux choses l'une : ou que ce principe soit immatériel, quoique distinct de l'âme, ce qui n'est guère vraisemblable, ou qu'il ne soit qu'une matière intangible, invisible, douée de toutes les forces que l'on fait dépendre de ce principe.

Ceux qui ont prétendu qu'il n'y avait dans la nature rien de plus que des *forces* et des *lois*, n'ont fait que substituer des mots à des idées, ou des abstractions à des réalités. Toute loi implique une propriété, comme toute propriété implique une substance. Car, en physique du moins, une *loi* n'est pas autre chose que la manière constante dont se comportent les corps, en vertu de telle ou telle propriété, dans chacune des circonstances où nous les observons. Et, de quelque nature que soit une *force*, elle n'est elle-même qu'une propriété : c'est celle en vertu de laquelle une substance, immatérielle ou matérielle, imprime ou peut imprimer à la matière, à une autre substance matérielle, un mouvement quelconque, et peut, si ce mouvement existe, le modifier ou le détruire.

Maintenant, tous les fluides impondérables, tous ceux dont l'existence paraît démontrée, diffèrent-ils les uns des autres par leur nature même comme les effets très-divers qu'ils produisent, ou qu'on leur attribue ? Ou bien ne sont-ils tous que différentes modifications d'un seul fluide éthéré, de

l'éther proprement dit? Les physiciens de nos jours tendent vers cette dernière opinion qui, sans contredit, est la plus simple, et qui se rapprocherait ainsi de celle des anciens.

C'est bien à tort, du reste, que ceux-ci, pour expliquer le mouvement local des masses, ont cru devoir recourir à l'éther, à une cinquième essence, ou quintessence, différente de leurs quatre éléments et des corps qui en sont formés, à « une matière infiniment déliée à laquelle ils attachaient tous les attributs de l'esprit (1). » Ces philosophes se sont tous fondés sur une même et grossière erreur, sur l'idée très-fausse qu'ils s'étaient faite de l'inertie de la matière.

La matière en elle-même est-elle purement *passive*? C'est du moins ce que l'on ne saurait démontrer; et le contraire même paraît plus probable. En tout cas, rien n'empêche qu'elle n'ait tout à la fois et des propriétés passives, et des propriétés actives. Mais quant à l'inertie, bien comprise, ou entendue comme elle doit l'être, c'est une propriété passive et en quelque sorte négative de la matière, que l'on peut directement déduire de l'observation des faits, et qu'il est absolument impossible de révoquer en doute. Or, en admettant l'inertie de la matière, ainsi conçue, ou comme nous l'entendons, l'existence d'un agent extérieur, ou intérieur, mais étranger aux corps eux-mêmes, devient complètement inutile pour concevoir, par exemple, le mouvement continu des astres, et en général toute continuation de mouvement dans l'espace.

Jetons à présent un coup d'œil sur les vues des anciens philosophes, en ce qui regarde l'éther.

La plupart croyaient pouvoir rattacher tous les phénomènes à un principe unique; mais aucun d'eux ne s'est formé une notion claire et précise de ce premier principe, et ils étaient d'ailleurs partagés sur plusieurs points essentiels. Les physiciens de nos jours ne disputent guère sur ce qui divisait les anciens, et, sans trop chercher à lier les divers genres de phénomènes les uns avec les autres et à un même nœud, ils se contentent

(1) Voyez l'*Histoire des causes premières* de l'abbé Batteux, p. 349.

ordinairement d'expliquer chaque ordre de faits d'après une hypothèse particulière. Ces physiciens ne sont pas entièrement pour cela d'accord entre eux ; car, à chaque hypothèse, on oppose une autre, qui présente, comme la première, des explications plus ou moins satisfaisantes et qui a ses inconvénients comme ses avantages. Ce qu'elles ont toutes de commun, c'est qu'il n'en est pas une qui ne laisse beaucoup à désirer ; et il est facile de juger, par là, s'il serait possible de faire dériver d'un seul principe tous les phénomènes, de quelque nature qu'ils soient.

Mais cette opinion sur l'existence d'un agent universel, considéré comme cause première ou cause seconde des phénomènes, paraît si simple, si vraie, et trouve si facilement accès dans notre esprit, que parmi les philosophes, tant anciens que modernes, qui ont écrit sur la physique générale, il n'en est pas un qui ne l'ait adopté, sous un nom ou sous un autre, pour expliquer au moins certains ordres de faits. Les anciens ont, dans cette branche de la philosophie ou de la science, beaucoup imaginé, beaucoup raisonné, mais très-peu ou très-mal observé ; ils ne faisaient presque aucun usage de calcul, et ne connaissaient guère ces expériences de cabinet et de laboratoire, ces expériences si précises, si délicates, qui de nos jours ont fait faire à la physique et à la chimie tant de progrès. Ils ont bâti sans matériaux suffisants, sans fondements solides ni ciment : ainsi les édifices qu'ils ont élevés en ce genre, malgré le talent des architectes, ont dû, pour la plupart, s'écrouler d'eux-mêmes, et ne laisser, pour ainsi dire, que des décombres.

L'homme a cherché, dans tous les temps, à se rendre compte des phénomènes qui se passent sous ses yeux ou dont il est lui-même le théâtre, et principalement de ceux dont la cause, enveloppée de mystères et de ténèbres, semble devoir lui être cachée à jamais. Il n'a fait en cela qu'obéir à son instinct, à une inclination naturelle, la curiosité, et peut-être aussi à l'amour-propre ou à d'autres passions égoïstes : car la curiosité seule, le désir de savoir, de connaître la raison des choses,

n'aurait pas enfanté tant de systèmes. Quoi qu'il en soit, les philosophes de l'antiquité et ceux du moyen âge ont fait les plus grands efforts pour découvrir la vérité ou pour deviner la nature ; mais, privés du flambeau de l'expérience, ils se sont généralement égarés dans les sentiers obscurs de la métaphysique, et n'ont recueilli que bien peu de fruits dans le champ de la philosophie naturelle.

Parmi leurs rêveries et leurs spéculations sur Dieu, sur l'âme humaine, et sur le monde, ou sur quelques phénomènes physiques, bien ou mal observés, ils ont trouvé cette hypothèse ingénieuse d'un fluide subtil, incoercible, impondérable, qui occuperait tout l'espace et pénétrerait tous les corps : ce fluide, diversement modifié, soit dans sa manière d'être, soit dans son action sur les corps organisés et sur nos sens, produirait, non-seulement les phénomènes de chaleur et de lumière, mais une infinité d'autres, pour ne pas dire tous. Plusieurs même ont cru que les éléments des corps ne sont que ce fluide condensé et dépouillé de son *activité*. Suivant eux, ou suivant quelques-uns, Dieu lui-même (1) n'est rien que ce fluide éthéré, spirituel, dans toute sa pureté : de sorte qu'ils ne reconnaissaient qu'une substance. D'autres, en apparence du moins, en ont admis trois : Dieu, la matière proprement dite, et un agent intermédiaire qu'ils ont appelé éther, feu céleste, esprit, âme du monde. Cette âme, répandue en tous lieux, donnait naissance à des propriétés diverses dans les différents corps, suivant leur nature ou leur organisation, et l'âme humaine n'était qu'une portion de cette âme universelle. A la vérité, plusieurs ont soutenu que l'âme est absolument immatérielle ; mais tous n'ont pas attaché à ce mot le sens que nous lui donnons aujourd'hui, et la plupart voulaient dire par là qu'elle n'a rien de la matière grossière qui constitue les corps pesants, qu'elle est de l'éther pur, sans aucun mélange de matière corporelle ou de parties sensibles. Quant aux défenseurs

(1) « Éther de l'éther », comme dit l'abbé Balleux. (*Histoire des causes premières*, p. 338.)

de la spiritualité pure, de l'immatérialité absolue et proprement dite de l'âme, il paraît que c'était une opinion généralement reçue parmi eux, que l'âme, que la volonté n'agit pas directement sur les muscles, sur les os et les autres parties sensibles du corps, pour les mettre en mouvement; mais qu'elle n'agit sur le corps que par l'intermédiaire d'un fluide subtil (autre modification de l'éther, sans doute), auquel les modernes, qui partagent le même sentiment, ont donné différents noms, tels que ceux de fluide ou esprit vital, fluide nerveux ou galvanique.

Mais quelle est la nature, ou du moins la constitution physique, la forme de ce fluide intangible, impondérable, que les anciens ont nommé éther, et comment est-il modifié, comment agit-il pour produire toutes les merveilles qu'on lui attribue? Est-il formé de particules d'une ténuité comme infinie, séparées les unes des autres par des intervalles insensibles, mais très-considérables relativement au diamètre de ces points matériels; et dans ce cas, ceux-ci traversent-ils l'espace en ligne droite et dans tous les sens imaginables, avec une vitesse pour ainsi dire instantanée comme la pensée; ou chacun d'eux, repoussé par le choc de tous ceux qui l'avvoisinent, n'a-t-il qu'un mouvement de vibration d'une extrême rapidité; ou enfin, exercent-ils réciproquement les uns sur les autres une action répulsive à distance, sans jamais se toucher? L'éther se meut-il ainsi dans le vide, ou bien ses particules, se touchant à la rigueur, forment-elles une substance *continue*, ou sans distinction de parties, mais susceptible de condensation et de dilatation? La matière pourrait-elle, en effet, sans cesser d'être continue, ou sans pores, se dilater indéfiniment; et l'éther ne serait-il que la matière ainsi conçue, dans un état de dilatation extrême?

Les anciens n'ont point approfondi ni même discuté la plupart de ces questions. Quelques-uns, tels qu'Anaxagore, Ecphante, Empédocle, Héraclite, Leucippe, Démocrite, Épicure, ont imaginé divers systèmes qui se rapprochent plus ou moins des doctrines modernes, et qui tous supposent du vide

dans la nature; mais ces systèmes sur le monde physique, avec ceux des vrais spiritualistes en ce qui concerne Dieu et l'âme humaine, ne sont qu'un bien petit nombre d'exceptions à l'hypothèse presque universellement admise dans l'antiquité, et qui consistait à considérer tous les êtres, tant matériels que spirituels, comme des modifications d'une même substance, *continue, pénétrable, susceptible de condensation et de raréfaction*, à ce qu'il semble, du moins, comme nous allons le voir.

Selon la doctrine ésotérique des *gymnosophistes de l'Inde*, Dieu, être unique et simple, dont les attributs essentiels sont l'intelligence et la matérialité, créa l'univers en le tirant par extension de sa propre substance. L'intelligence, ou l'esprit de Dieu, pénétrant toutes les parties de la matière, devint l'âme universelle, l'âme du monde. Dieu et l'univers ne sont qu'un dans leur principe et ne diffèrent point dans leur essence. L'univers n'est que la forme extérieure et sensible de Dieu. Comme être intelligent, Dieu est l'âme du monde; comme intelligent et matériel, il est tout ce qui a été, tout ce qui est, tout ce qui sera. L'âme humaine est émanée de son sein. (Voyez l'*Encycl. Phil.* t. II, p. 789 b, et 867 b.)

Puisque Dieu a tiré la matière de sa propre substance, elle était donc en lui avant qu'il la créât et qu'il la poussât, en quelque sorte, hors de lui; et de ce qu'il la créa par extension, il semble aussi que, quoique existant en Dieu, ou peut-être parce qu'elle existait en lui, elle n'était pas étendue.

Si l'on admet que la matière est pénétrable, et que les corps peuvent s'étendre et se resserrer indéfiniment, ou bien qu'ils sont formés de points sans étendue tenus à distance par une force répulsive, on comprend que Dieu pourrait réduire l'univers à un seul point, et que, par conséquent, l'univers aurait pu se trouver originairement dans cet état de concentration, et se développer ensuite, pour devenir ce qu'il est à présent. Mais un point matériel d'une telle densité ne peut pas être considéré comme ayant fait partie de la substance de Dieu: cela serait contraire aux idées reçues par toutes les sectes philosophiques des premiers temps, pour qui l'intelligence

était inséparable de l'activité; l'activité, de la subtilité; et la subtilité, de la rareté : tandis que la matière tactile et visible était, au contraire, de l'éther concentré. Il faut donc chercher à expliquer cette création d'une autre manière.

On peut supposer que la substance de Dieu, fluide très-rare, très-actif, très-intelligent, remplissait tout l'espace, ou une sphère indéfinie, et que cette substance, s'étant de plus en plus raréfiée ou spiritualisée vers le centre, a été ainsi refoulée vers la circonférence, où, s'étant condensée, elle a formé la matière, ou la substance des corps; ce qui rentre dans l'opinion de Zoroastre, qui l'aurait empruntée des Brachmanes.

Au surplus, je n'attache pas la moindre importance à toutes ces rêveries, fondées elles-mêmes sur des erreurs grossières, et je ne perdrai pas le temps à faire des recherches plus profondes à ce sujet.

Budha, philosophe indien, soutenait que le vide, principe pur, limpide, subtil, infini, était l'origine et la fin de toute chose : que tout ce qui existe venait de ce principe universel, qui constituait notre âme et les éléments des corps; que, par conséquent, les êtres ne différaient point dans leur essence, et n'étaient distingués les uns des autres que par des apparences et des formes extérieures. (Voyez *Fastes univ.* p. 66 c.)

Remarquons que ce philosophe, en considérant le vide comme le principe de toute chose, ne laisse pas d'être d'accord avec ceux qui prétendent ou qui supposent qu'il n'y a point de vide dans la nature, mais que la matière est pénétrable et peut se raréfier indéfiniment : car il appelle vide, non le néant, non l'étendue sans qualité, mais l'éther, ou la matière subtile répandue dans l'espace, sans doute à cause que sous cette forme elle n'affecte aucun de nos sens. Ainsi le vide de *Budha* ne diffère point de la substance divine des gymnosophistes.

Passons rapidement en revue les autres peuples de la terre, nous verrons partout se reproduire le même fond d'idées sur l'éther et la matière proprement dite.

Les *Scythes*, ou *Tartares de l'Asie*, tout en admettant un

être suprême, croyaient cependant que le monde était composé de matière et d'esprit, et que la matière existe par elle-même. Quelques-uns attribuaient au feu l'organisation de l'univers ; mais il est probable que la matière ou l'élément du feu, fluide subtil et éthéré, n'était lui-même que cet esprit répandu dans tout l'univers, et d'où les dieux subalternes et l'âme humaine avaient tiré leur origine. (V. *ibid.*, p. 22 c.)

Dès la plus haute antiquité, les *Tao-ssé, prêtres chinois*, avaient pensé que le premier homme était né du concours fortuit de la matière grossière avec la matière subtile ; et dans des temps postérieurs à Confucius, les lettrés distinguèrent aussi deux espèces de matières : l'une parfaite, subtile, animée d'un mouvement continu ; l'autre imparfaite, grossière et inerte ; l'une et l'autre éternelles, incréées, infinies. Ils supposaient que ces deux matières combinées avaient donné naissance à cinq éléments, et que ces éléments avaient, par leur union, formé tous les corps. Ces philosophes ne reconnaissaient pas d'autre Dieu que la nature, qui, elle-même, d'après leur définition, n'était que le principe du mouvement et du repos. (V. *ibid.*, p. 14 c et 94 a.)

Les *lettrés du Tonquin* croyaient qu'il y a dans les hommes et les animaux une matière subtile qui, à la dissolution du corps, s'évanouit en se dissipant dans les airs : l'âme n'était autre chose que ce fluide animateur répandu dans toute la nature. (V. *ibid.*, p. 95 a.)

Selon les *Chaldéens*, les corps et tous les êtres matériels taient formés par la condensation de l'éther, qui, lui-même, émanait, mais non pas immédiatement, d'une source plus pure, d'une matière infiniment plus délicate, plus subtile, en un mot de l'Être suprême ; substance unique, principe actif et fécondant, âme de la nature, qu'ils nommaient feu intelligent, lumière incréée, lumière par excellence. De cette substance incorporelle émanaient une série d'intelligences pures et d'éléments plus ou moins matériels, dont le mélange produisait tous les êtres qui existent ou apparaissent sur la terre. (V. *ibid.*, p. 14 c ; *Encyclop. Phil.* 1, p. 738 b.)

Les *Egyptiens* n'admirent d'abord d'autres principes des êtres que la matière et le mouvement, d'autre Dieu que l'univers. Plus tard, ils reconnurent un principe intelligent, un souverain être ; mais ils le formèrent de la partie la plus pure de la matière ; et, suivant eux, cette âme universelle, présente à tout et partout, gouvernait le monde suivant des lois immuables. Il n'y avait qu'une substance unique, éternelle, indivisible, infinie, immuable quant au fond, mais susceptible de modifications passagères. Les génies ou esprits purs, la matière grossière dont les corps sont formés, tout émanait de cette substance, qui était Dieu. (V. *F. univ.*, p. 14 d, 42 c ; *Encycl.* II, 306, 307 a.)

Si nous en croyons les *mages de la Perse et Zoroastre*, il y a un premier principe, infini, éternel, source de tous les êtres immatériels et matériels : c'est un feu intellectuel et divin, très-parfait et très-pur. De ce premier principe, appelé *Mithras*, il en est émané deux autres : *Oromase*, ou l'esprit, émanation pure, active et parfaite, *principe de la lumière* ; et *Arimane*, ou la matière, *principe des ténèbres*. — Les dieux et les esprits voisins de la source de lumière et de chaleur sont ignés et lumineux. — Le feu et la lumière vont toujours en décroissant : où cessent la chaleur et la lumière, commencent la matière et les ténèbres. — La matière, dans une agitation continuelle, tend sans cesse à se spiritualiser, à devenir lucide et active. — Spiritualisée, active et lucide, elle retourne à sa source, au feu pur, à *Mithras*, où son imperfection finit, et où elle jouit d'une suprême félicité. (V. *Encycl.* III, p. 386 b. 402 b.)

Les *Pundits de l'Inde* et les *Sofis de la Perse*, croyant qu'il n'y avait qu'une seule âme, qui était Dieu, comparaient les hommes à des vases ouverts remplis d'eau, et Dieu à un immense océan dans lequel ces vases seraient plongés ; de façon que, ceux-ci venant à se briser, l'eau qu'ils contenaient se trouverait ainsi réunie à la masse dont elle faisait partie, et avec laquelle elle était en communication directe. (V. *F. univ.*, p. 204 b.)

Mais ils faisaient encore, si je ne me trompe, une autre comparaison et qui est meilleure, en assimilant Dieu à la lumière, et les hommes, aux corps qu'elle éclaire. On sait que la lumière qui émane du soleil et de tous les corps enflammés est toujours et partout la même, mais qu'elle subit dans les corps sur lesquels elle tombe ces modifications connues sous le nom de couleurs ; ce qui dépend de la nature de ces corps ou de leur constitution. Aussi cette comparaison est-elle fort juste, en ce que l'âme, si elle est homogène, comme on le suppose ici, quelle que soit d'ailleurs sa nature ou son essence, est nécessairement modifiée par l'organisation du corps et les modifications qu'il éprouve lui-même.

On voit qu'en général, tous les sages de l'antiquité ont admis, outre les corps visibles, tactiles, pondérables, une matière subtile, éthérée, et même incorporelle en ce qu'elle n'est, d'après l'idée qu'on s'en est faite, douée d'aucune des propriétés des corps, à la matérialité près, et qu'elle ne tombe point sous nos sens. Au lieu d'observer d'abord avec soin, et de chercher ensuite à expliquer, d'après l'hypothèse de quelque fluide particulier, chaque ordre de phénomènes naturels, ils ont supposé l'existence d'un fluide universel, pour remonter tout d'un coup jusqu'à la cause première des phénomènes, sans s'embarrasser des causes secondes, qui sont pourtant les seules que nous puissions connaître, et sans lesquelles on ne peut rendre raison de rien. Ne comprenant pas d'ailleurs comment un être privé de résistance et d'étendue, qui n'aurait aucune des qualités que nous voyons ou supposons dans les corps ou dans les éléments (tel que Dieu, tel que l'âme), pût être quelque chose de réel, ou de substantiel, ils ont associé l'intelligence à la matérialité, en la considérant soit comme une propriété active, une faculté inhérente à la matière subtile, soit comme un effet résultant de l'action de ce fluide dans les corps composés dont l'organisation détermine ou favorise cette action particulière. Ainsi, la plupart d'entre eux n'ont réellement admis qu'une substance, ou du moins n'ont reconnu d'autre substance que la matière, dont ils ont seulement distingué deux espèces : la

matière grossière, ou corporelle ; et la matière subtile, ou spirituelle.

A un très-petit nombre d'exceptions près , les Grecs aussi admettaient une matière première, homogène, dilatable et sans parties distinctes, dont tout avait été formé.

Parmi leurs philosophes, le plus ancien et l'un des plus célèbres est *Thalès*, de Milet, qui florissait vers l'an 600 avant l'ère vulgaire. Il disait : L'eau est le principe de toute chose. tout en vient, tout s'y résout ; c'est la matière première des éléments des corps : à l'état fluide, elle est sans forme ; elle prend des figures diverses en se solidifiant (ce qui veut dire, sans doute, en se condensant de manière à former des éléments, ou des corpuscules solides et figurés). Il résulte de ses principes, qu'il regardait la matière comme pénétrable et continue, ou sans vide, mais compressible. Il pensait que le mouvement est l'essence de l'âme, c'est-à-dire que l'âme a naturellement une tendance à se mouvoir, ou qu'elle est agitée d'un mouvement continu qui constitue sa manière d'être. Comme d'ailleurs il reconnaissait un premier dieu, une âme du monde. et qu'il peuplait l'espace de dieux secondaires, de démons ou génies, et d'âmes humaines séparées des corps auxquels elles avaient été attachées, il s'ensuit qu'il ne faisait pas consister l'âme dans le mouvement des particules propres des corps. mais qu'elle était une substance particulière actuellement et toujours en mouvement, un fluide éthéré, spirituel, animant tout par sa présence, ou pour mieux dire, par son action. (V. *Encycl.* III, 49 a, DE GÉRANDO, *hist. comp. des syst. de phil.*, I, 341 à 346.)

Anaximandre, disciple de Thalès, est le premier qui posa cet axiome célèbre : *Rien ne se fait de rien*. L'infini, disait-il, est le principe de toute chose. Cet infini, immuable dans le tout, variable dans ses parties, était une substance matérielle, immense en étendue, dont la nature tenait le milieu entre celle de l'air et celle de l'eau. L'âme du monde était une faculté inhérente à la matière, une *force attractive*, agissant à distance, et par laquelle les corps se formaient. Le mouvement était donc

éternel comme la matière elle-même. (V. DE GÉRANDO, I, 349 à 353.)

Anaximandre eut pour disciple *Anaximène*. Le dieu suprême, la substance universelle de ce philosophe, était l'infini d'Anaximandre, auquel il attribua l'intelligence et l'activité. Cet infini était une substance aériforme susceptible de condensation et de dilatation extrêmes. Raréfiée au plus haut degré, c'était le feu; à un degré moyen, l'air atmosphérique; l'eau, à un moindre degré: plus condensée, c'étaient la terre et tous les corps solides. Il admettait des dieux subalternes enfants de l'air, ou émanations de la substance divine. (V. *Encycl.* III, 50 a.)

Voici en peu de mots la doctrine de *Pythagore*, en ce qui regarde la matière.

L'univers est animé, intelligent, sphérique. Au delà est le vide (c'est-à-dire l'éther pur), dans lequel et par lequel il se meut. Un astre est un monde placé dans l'éther infini, qui embrasse tout. Le feu occupe le centre de l'univers; tout se meut autour de lui. Dieu est un esprit qui, partant de ce centre, de ce foyer de lumière, se propage dans toutes les parties de la matière, qu'il pénètre. Il a tout produit par son extension: c'est le principe de tout. Il est invisible et ne peut être saisi que par l'entendement. Il y a des puissances divines subalternes et des génies. Ces substances subordonnées émanent du premier être, de la *monade* universelle. L'âme raisonnable et intelligente est émanée de l'âme du monde; c'est un extrait de l'éther. L'âme et ces puissances sont invisibles, et l'éther ne s'aperçoit pas. (V. *Ibid.*, p. 491 et suiv.)

Suivant *Ocellus*, de Lucanie, disciple de Pythagore, le feu condensé devient air, l'air devient eau, l'eau devient terre, et réciproquement, lorsque la nature revient de la terre au feu. La composition du monde comprend la cause active et la cause passive; l'une qui engendre hors d'elle, l'autre qui engendre en soi: de ces deux parties, l'une divine et active, l'autre mortelle, toujours mue, toujours changeante, est composé ce qu'on appelle le monde. Il y a quatre qualités générales contraires: le froid et le chaud, causes efficientes; le sec et l'humide, causes

passives. La matière, sujet indifférent, est une base commune de toute chose ; c'est une pâte qui reçoit toute sorte de formes, qui se prête à tout : dans ce sujet tout est en puissance avant qu'il soit modifié, avant qu'il y ait génération ; tout y est en effet quand il y a eu génération, et qu'il a reçu ce qu'on appelle une nature. (Voyez *ibid.* p. 497, a ; BATTEUX, *Hist. des causes prem.* p. 51.)

« Il n'est guère possible, dit l'abbé Batteux (p. 99), de donner une idée plus nette de cette *matière première* si célèbre dans la philosophie ancienne et chez les scolastiques, mais qui n'existe que par abstraction, c'est-à-dire qui n'existe point. »

Cependant, si la matière ne jouit pas d'une impénétrabilité absolue, il se pourrait que sa résistance fût entièrement nulle à un certain degré de raréfaction : si elle est pénétrable, c'est une conséquence indirecte qu'elle peut se dilater indéfiniment sans cesser d'être continue, et si elle est continue et sans limites, elle n'est figurée ni dans son ensemble ni dans ses parties ; enfin, si elle n'a ni figure ni résistance, et si en conséquence elle n'affecte aucun de nos sens, elle ne diffère point, pour nous, de ce que nous appelons l'espace pur ou le vide absolu ; elle n'a aucune des qualités des corps. Ainsi cette matière première, sans forme, sans qualités, si on ne la conçoit aujourd'hui que par abstraction, a pu néanmoins avoir une existence réelle hors de notre entendement avant qu'il existât aucun corps ; comme il se pourrait même qu'elle existât présentement encore dans les espaces que nous regardons comme vides, ou plutôt, en effet, comme entièrement occupés par une pareille matière, ou du moins par un fluide discret, formé d'atomes impénétrables, mais fort distants les uns des autres, ce qui rendrait également sa résistance insensible.

Timée, de Locres, autre disciple de Pythagore, reconnaît deux causes et un seul principe des êtres. Ce principe est une matière première, incréée et sans forme. Les deux causes de tous les êtres sont l'intelligence et la nécessité : l'une agissant avec dessein, c'est Dieu ; l'autre se conduisant en aveugle, ce sont les lois immuables de la nature. La matière est éternelle.

mais non pas immuable ; elle est par elle-même sans forme et sans figure ; mais elle reçoit en elle toutes les figures et toutes les formes, et devient *divisible* en devenant corps ; c'est l'être variable, inconstant, toujours autre : on l'appelle *matière*, *lieu*, *capacité*. Quant à l'âme du monde, Dieu l'ayant d'abord attachée au centre, l'a portée jusqu'au delà de la circonférence, de manière qu'elle enveloppe l'univers : il la composa en mêlant l'essence indivisible avec la divisible (c'est-à-dire la matière première avec les éléments des corps), en sorte que des deux il n'en fit qu'une. (BATTEUX, p. 9 ; DE GÉRANDO, 1, 425.)

Je remarque sur ce système de Timée, que la matière première paraît n'être rien de plus que l'espace ou le vide, puisqu'il la nomme *lieu*, *capacité*, et que d'ailleurs il la suppose dénuée de toute qualité (du moins corporelle), de toute forme ; ce qui est en effet la réduire à un pur espace, à une simple étendue, qui, n'étant rien de réel, n'est pas divisible en réalité, comme on le dit, en quelque sorte. Au reste, cette matière première de Timée ne diffère point de celle des autres philosophes ; c'est toujours une substance fluide et pénétrable, formant un tout continu, sans parties distinctes, et n'ayant aucune des propriétés des corps.

Enfin, selon *Zénon*, fondateur du stoïcisme, il y a deux principes des choses : l'un passif, c'est la matière, qui se repose si rien ne la meut (c'est-à-dire qui s'arrête, qui rentre d'elle-même dans l'état de repos, si quelque cause n'agit pas constamment sur elle, ce qui est faux mais conforme à l'opinion de tous les anciens) ; l'autre actif, qui pénètre et agite la matière : c'est un feu artiste placé à la circonférence des cieux et qui enveloppe le monde, qu'il anime en se répandant partout. Dieu, ou ce feu artiste, est la cause efficiente de tout ce qui existe. L'homme est une image du monde, et le monde est composé d'un corps organisé et d'une âme, qui est Dieu, ou l'éther universel. (Voyez *Encycl.* III, 586 à 587.)

Supposons, avec *Zénon*, que les corps ne peuvent se mouvoir que par l'action continue d'une force extérieure, et que l'éther, ou la matière subtile, à laquelle il attribue cette action,

puisse se mouvoir par elle-même en vertu d'une propriété intrinsèque, d'une force qui réside en elle : en quoi cette activité différerait-elle de la passivité, si la matière subtile, malgré cette activité, ou plutôt cette *mobilité*, n'en agit pas moins en aveugle, ou nécessairement, comme si le mouvement lui était essentiel ?

Sans faire d'autres citations, nous croyons pouvoir résumer ainsi les doctrines des anciens philosophes relativement au sujet qui nous occupe :

Tous croyaient à l'existence et à l'éternité d'une matière première.

C'était une opinion presque universellement reçue, que tous les êtres, tant matériels que spirituels, sont des modifications d'une même substance.

On a nommé cette substance universelle : *infini*, par la raison qu'elle n'a point de bornes ; *espace*, à cause qu'elle est étendue sans avoir aucune des qualités des corps ; *vide*, parce qu'elle n'est point résistante et n'affecte aucun de nos sens ; *capacité*, parce qu'étant infinie, elle renferme tout ce qui est ; *matière première*, en ce qu'elle a servi à la formation des corps ; *éther* ou *esprit*, à cause de sa subtilité et de son activité (lorsqu'elle est suffisamment raréfiée) ; *feu céleste*, *feu divin*, parce que les dieux en sont formés ; *feu artiste*, *feu intelligent*, en tant qu'elle est la cause de toutes les existences.

L'Être suprême, les dieux subalternes, les anges ou démons, toutes les puissances célestes et l'âme du monde, ne sont, en dernière analyse, que cette même substance dans un haut degré de raréfaction. Il en est de même de l'âme humaine, que l'organisation peut modifier d'ailleurs. Les éléments des corps, quant à leur essence, ne diffèrent des substances spirituelles, et les uns des autres, que par une concentration, une densité plus ou moins grande : en sorte qu'ils sont tous susceptibles de transmutation, et qu'il n'est point de corps qui ne puisse être transformé, non-seulement en quelque autre corps que ce soit, mais encore en une substance divine.

Qu'importe, dès lors, que le principe des corps ou de leurs éléments soit l'eau, l'air ou l'éther ? qu'importe que Dieu soit l'éther lui-même ou un feu divin incomparablement plus subtil et plus rare ?

On présume bien, sans doute, que dans une conception si absurde, il y a quelque erreur capitale qui a dû échapper à la sagacité de tous les philosophes.

En effet, ce système d'émanations et de transformations, et l'hypothèse de deux substances matérielles, l'une active, l'autre passive, n'ont pas d'autre fondement que l'idée fausse qu'ils ont eue de l'inertie de la matière.

Il est démontré qu'un corps mis en mouvement par un simple choc, et sur lequel les autres corps n'exerceraient aucune action, ni de loin ni au contact, demeurerait en mouvement, en conservant toujours la même vitesse et la même direction ; et il n'est pas moins certain, qu'un corps actuellement en repos sur lequel les autres corps n'agiraient en aucune manière, demeurerait en repos et ne pourrait jamais se mettre de lui-même en mouvement. C'est en cela que consiste l'inertie.

Mais on en jugeait tout autrement d'après ce qui se passe sur la terre, que l'on supposait d'ailleurs immobile. Or la pesanteur y ramène tous les corps qui se trouvent dans son voisinage, et les maintient ensuite dans un repos relatif ; ou, s'ils se meuvent un moment sur la terre, le frottement des surfaces, qui est un effet de la pesanteur, et la résistance de l'air, détruisent graduellement leur vitesse, qui s'éteint bientôt. Comme toutes ces causes perturbatrices sont occultes, on pensait généralement que le repos est l'état naturel des corps, et qu'ils tendent par eux-mêmes à rentrer dans cet état : de sorte qu'un corps ne pourrait continuer de se mouvoir que par l'action continue d'un agent, d'un être quelconque, interne ou externe, jouissant d'une activité propre. Cependant il n'y avait que des êtres matériels ; on n'en concevait point d'autres. Ainsi, pour n'avoir pas vu ou compris qu'il est de la nature des corps de demeurer dans l'état où ils se trouvent, et de conserver leur

état de mouvement, tout comme leur état de repos, par l'impossibilité même où ils sont de rien changer à leur manière d'être; il a fallu supposer que d'autres corps, ou d'autres êtres matériels, non-seulement avaient cette propriété, ce qui n'est qu'une inconséquence, mais encore, ou qu'ils pouvaient se mouvoir par eux-mêmes, c'est-à-dire passer du repos au mouvement sans y être sollicités par aucune force, ou qu'ils tendaient naturellement à se mouvoir en vertu d'une propriété essentielle; ce qui est contradictoire et absurde.

On a de plus confondu la *mobilité*, qui n'est qu'une conséquence de l'inertie, et qui appartient également à tous les corps, avec la *facilité* plus ou moins grande d'être mu; et celle-ci avec l'*activité*, mot qui lui-même est très-équivoque, qui a plusieurs sens, mais par lequel on désigne plus particulièrement l'activité volontaire, ou intellectuelle.

On a donc partagé la matière en deux portions: l'une qui, dépourvue d'activité, ne peut pas d'elle-même se mettre en mouvement, ni *conserver* le mouvement qui lui a été communiqué, c'est la matière proprement dite, celle dont les corps sont formés; l'autre à laquelle le mouvement est comme essentiel, ou même qui jouit d'une activité propre, c'est l'esprit qui meut la matière: *Mens agitat molem* (1).

Comme d'ailleurs un corps paraît d'autant *plus* mobile qu'il est plus fluide, plus subtil, plus rare, il était naturel de placer dans ceux qui possèdent ces qualités, ou qui se trouvent dans cet état de dilatation ou de raréfaction, le principe de toute activité, ou la faculté de se mouvoir en quelque sorte volontai-

(1) « C'était une chose convenue chez tous les anciens philosophes, que l'éther était la substance de l'univers la plus subtile, la plus élevée, la plus active, la plus divine, qui mettait toutes les autres en mouvement, et leur donnait la loi. Personne ne l'a défini plus nettement qu'Hippocrate, *Περὶ Σαρκῶν*. « Il me semble, dit-il, que ce qu'on appelle le principe de la chaleur est immortel; qu'il connaît tout, qu'il voit tout, qu'il entend tout, qu'il sent tout, le présent et l'avenir. Dans le temps où tout était confondu, la plus grande partie de ce principe s'éleva à la circonférence du monde, et c'est ce que les anciens ont nommé éther. » (BATTEUX, *Lettre d'Aristote à Alexandre*; remarque 4, p. 129.)

rement , et de supposer qu'un corps est d'autant plus actif qu'il est plus subtil.

Enfin , comme un être doué d'une activité propre , ou dont les mouvements sont volontaires , paraît susceptible de sentiments et d'idées , toute matière subtile est donc , plus ou moins , douée de sensibilité et d'intelligence , et ces facultés sont en elle d'autant plus éminentes , qu'elle est plus subtile et plus rare.

Une fois ce principe admis , tous les systèmes en découlent naturellement : mais ce principe , je le répète , est fondé sur une erreur manifeste. Au reste , cette erreur , qui a elle-même sa source dans une illusion dont il est bien difficile de se garantir , est par là si naturelle , et en général si fortement enracinée dans les esprits , que même aujourd'hui les physiciens n'en sont pas tous entièrement désabusés.

CHAPITRE II.

De l'inertie de la matière, et du mouvement.

§ I.

En quoi consiste l'inertie. De ses rapports avec le mouvement.

I. Un point matériel peut occuper : ou d'une manière permanente un même point de l'espace , et c'est ce qui constitue le repos ; ou successivement différents points de l'espace , et c'est en cela que consiste le mouvement. Ce sont deux manières d'être dont la matière est également susceptible , mais qu'elle n'affecte point : elle ne tend par elle-même ni au repos ni au mouvement ; elle ne peut pas non plus , d'elle-même , changer l'état dans lequel elle se trouve. Un corps en repos demeure donc éternellement en repos , si une cause étrangère ne lui communique le mouvement ; et un corps qui a été sollicité à se mouvoir , par une force extérieure , demeurera constamment dans un état de mouvement rectiligne , uniforme , jusqu'à ce qu'une autre force accélère , retarde , arrête ce mouvement , ou seulement en change la direction. De sorte que , quand un corps passe soit du repos au mouvement , soit du mouvement au repos , ou bien qu'il change de direction ou de vitesse , on peut être certain qu'une force quelconque agit sur lui pour opérer ce changement , quoique cette force , ou plutôt l'agent qui l'exerce , soit quelquefois occulte.

Lorsqu'un projectile , tel qu'un boulet de canon , est lancé rapidement dans l'espace , il suit d'abord , avec la vitesse qui lui a été communiquée , la direction de la force qui l'a fait passer du repos au mouvement ; mais , tandis que la résistance de l'atmosphère retarde ce mouvement de plus en plus , la pesanteur terrestre en change à chaque instant la direction ; et bien-

tôt le frottement de la terre, sur laquelle il roule, joint à la réaction de l'air, le fait rentrer de nouveau dans l'état de repos.

La résistance de l'air ne s'exerce que dans le voisinage de la terre ; à quinze ou vingt lieues au-dessus de sa surface, elle devient nulle ou insensible, parce que l'atmosphère, dont la densité va toujours en décroissant, ne s'étend pas au delà de cette distance ; et les grands corps qui roulent dans l'espace, tels que les planètes, leurs satellites, et la terre elle-même, qui entraîne avec elle la couche d'air qui l'enveloppe, sont totalement affranchis de la réaction de ce fluide élastique.

On n'en peut pas dire autant de la pesanteur. Non-seulement la force attractive de la terre s'exerce à toute distance, mais les autres corps célestes sont doués de la même propriété. On pourrait demander si un corps qui tombe sur la terre y est sollicité par cette planète, ou s'il tend de lui-même à se précipiter vers elle, ou enfin s'il y est poussé par quelque matière subtile. A cela nous n'aurions rien à répondre ; car la cause de cette inclination naturelle que tous les corps semblent avoir les uns pour les autres, est entièrement inconnue. Mais, de quelque manière qu'on envisage les choses, il est clair que la force attractive, ou la cause qui fait qu'un corps se détourne de la direction naturelle de son mouvement d'impulsion, se trouve hors de lui. L'attraction en général, et en particulier la pesanteur terrestre, ne fait donc, comme la résistance de l'air, que modifier ou contrarier les lois du mouvement, qui, par leur nature, en sont entièrement indépendantes. Le mouvement d'inertie, ou le mouvement en lui-même, est par lui-même inaltérable.

Ainsi, sans la pesanteur terrestre et la réaction de l'air, un corps actuellement en mouvement y demeurerait toujours, en conservant la même direction et la même vitesse, si aucune autre cause étrangère n'agissait sur lui. C'est ainsi que se comporterait un point physique si, tous les autres corps étant anéantis, il existait seul dans l'espace absolu (1).

(1) Nous entendons ici par espace absolu, non l'espace en lui-même, ab-

De même, sans la pesanteur et l'action de l'air en mouvement, un corps ou un point matériel en repos, même quand il n'aurait pas de soutien, demeurerait immobile et ne tendrait aucunement ni à se précipiter sur la terre, ni à se mouvoir dans aucun autre sens. A plus forte raison, ce point actuellement en repos resterait-il immobile s'il existait seul dans le vide infini.

En un mot, quel que soit l'état actuel d'un corps, ce corps n'a, si je puis employer cette métaphore, ni la volonté ni la puissance d'y rien *changer* ; de même qu'il n'aurait ni la volonté ni la puissance de *conserver* cette même manière d'être en dépit des obstacles ou des forces qui s'y opposeraient.

C'est cette indifférence parfaite pour le mouvement ou le repos, cette inaptitude, cette impuissance absolue, cette propriété négative de la matière, vraie ou apparente, que j'appelle *inertie*.

Malgré cette indifférence parfaite de la matière, on se tromperait étrangement si l'on croyait qu'il y a même chance pour le repos que pour le mouvement. Cela ne serait vrai que si le mouvement n'était susceptible que d'un seul degré de vitesse ; et, dans la réalité, la chance n'est égale que si l'on met en opposition le repos avec tel ou tel degré de vitesse déterminé.

En effet, le mouvement étant susceptible de tous les degrés, depuis la vitesse absolue jusqu'au parfait repos, celui-ci peut être envisagé comme le moindre ou le dernier degré de vitesse, comme une vitesse infiniment petite : ainsi, quand un corps passe du repos au mouvement, on doit le regarder comme changeant de vitesse, plutôt que comme passant d'une manière d'être à une autre toute contraire.

Si nous faisons d'ailleurs attention que toute direction a

strait de tous les corps, lequel n'est absolument rien qu'une idée ; mais, au contraire, l'espace considéré dans ses rapports avec eux et en tant qu'il les renferme tous, ou, pour mieux dire, en tant que ceux-ci le constituent, par les distances qui les séparent, ou par ce fait qu'ils sont les uns hors des autres.

deux sens opposés, et qu'il existe une infinité de directions différentes, nous serons amenés à considérer le repos comme le moindre degré de vitesse dans tous les sens imaginables. D'où il s'ensuivra qu'un corps en repos, supposé qu'il puisse être librement suspendu dans un espace vide de toute matière, pourra être envisagé comme étant en équilibre entre une infinité de forces contraires infiniment petites; en sorte que la moindre force sensible ajoutée à l'une d'elles, devra suffire pour rompre cet équilibre, et faire mouvoir le corps dans le sens de cette force.

Il résulte de là, qu'il serait presque impossible qu'un corps existât un seul instant à l'état de repos absolu, c'est-à-dire qu'il conservât un moment une même position relativement aux différents points de l'espace absolu. Aussi le repos que nous considérons n'est-il autre chose que la permanence d'un corps dans une même situation à l'égard d'un espace relatif ou d'un autre corps que nous croyons en repos, et qui ne nous paraît l'être que parce que nous sommes entraînés avec ce corps ou cet espace, d'un mouvement commun, et qui n'est point senti. Tel est un navire voguant sur une onde tranquille, et dans lequel nous sommes placés; telle est aussi la planète que nous habitons.

Cette grande masse, dont la force attractive sollicite les corps à se porter vers elle, les arrête à sa surface par la résistance qu'elle leur oppose, pendant que les frottements qu'ils y éprouvent gênent et arrêtent pareillement leurs mouvements horizontaux. De là le repos relatif et apparent de ces mêmes corps. Mais sans la pesanteur terrestre, ils ne feraient continuellement que changer de place (et nous supposons ici la terre immobile); car il serait impossible d'en toucher un sans lui communiquer un mouvement d'inertie, qui ne pourrait s'éteindre momentanément que par la rencontre successive de plusieurs autres corps, lesquels se déplaceraient à leur tour, par le choc du premier, pour en aller déranger d'autres. Ainsi le repos relatif n'existerait pas plus que le repos absolu, ou n'existerait jamais que transitoirement, comme tel ou tel *autre*

degré de vitesse, si les corps étaient libres, ou affranchis de la force qui les fait graviter vers leur planète, surtout si, outre cela, ils n'éprouvaient aucune résistance de la part de l'air : alors il serait peut-être aussi difficile de faire entrer un corps en repos, qu'il l'est, sous la loi de la pesanteur, de faire tenir en équilibre sur la pointe d'une aiguille un globule de métal poli.

Tels seraient les effets de l'inertie, si rien ne contrariait cette propriété de la matière.

II. Il faut maintenant distinguer du repos et du mouvement d'inertie, qui ne supposent aucune force continue, ce que j'appelle mouvement et repos d'action.

Le *mouvement d'action* est celui d'un corps qui ne peut continuer de se mouvoir, que par l'application non interrompue d'une force extérieure : c'est, par exemple, celui d'un corps pesant que l'on fait glisser avec effort sur une surface raboteuse. Le frottement qui résulte des aspérités de cette surface et de celles du mobile, peut lui-même être considéré comme une force, qui détruit à chaque instant le mouvement communiqué, ce qui exige incessamment un nouvel effort, une nouvelle dépense de force motrice. Ce corps passe donc continuellement, si l'on peut ainsi dire, du repos au mouvement, et le mouvement continu qui en résulte n'est point une simple *manière d'être*, comme celui qui s'effectuerait dans le vide, et que le corps conserverait en vertu de son inertie ; c'est un véritable *phénomène*, dépendant d'une cause toujours agissante, et qu'il faut considérer, aussi bien que tout autre phénomène *continu*, comme une suite d'effets instantanés qui se succèdent sans interruption sensible.

Je dois faire observer cependant, qu'il n'y a point de mouvement réel sans inertie, et qu'aucune force *motrice* proprement dite n'est jamais nécessaire pour *maintenir* un corps en mouvement. Il faut une force continue pour faire équilibre à la force de résistance qui empêcherait le corps de se mouvoir ; mais ce n'est point cette force qui le meut : la *force motrice* ne

doit agir qu'au premier instant, c'est-à-dire au commencement : soit de tout l'espace que le corps parcourt, si l'autre force, conservant la même intensité, est toujours égale à la force de résistance ; soit, dans le cas contraire, de chacun des petits espaces au bout desquels le corps s'arrêtera ou aura perdu une partie de sa vitesse. Le mouvement d'action serait absolument impossible, en effet, si les corps n'avaient pas la propriété de conserver (en vertu de leur inertie), au moins pendant un instant inappréciable, le mouvement qui leur a été, à chaque instant, communiqué, et qu'un obstacle détruit ou ralentit. Il s'ensuit donc, comme de ce qui précède, que la force qui est nécessaire pour mettre un corps en mouvement, ne l'est pas pour l'y maintenir ; et que, par conséquent, si la première impulsion (qui comprend cette force) se répétait, toujours la même, sans aucune interruption, ou, en d'autres termes, si la force motrice et celle qui fait équilibre à la force de résistance, étaient toutes deux *continues*, sans diminuer d'intensité, le mouvement du corps ne serait plus uniforme, mais accéléré.

Un phénomène inverse de celui qui constitue le mouvement d'action aurait lieu, si la surface sur laquelle nous avons supposé que s'appuie le corps pesant était en mouvement, et que l'on fit effort pour empêcher ce corps de se mouvoir avec elle : il y aurait alors un véritable *repos d'action*. Telle serait la position fixe d'un ballot de marchandises placé sur le pont d'un navire en mouvement, et que l'on pousserait, étant sur le navire, ou mieux, que l'on retiendrait du rivage avec des cordes, de manière qu'il demeurât à la même distance du point de départ. C'est par un repos d'action qu'un homme se maintiendrait dans une même place, de laquelle d'autres hommes, ou certaines forces, telles que le vent, tendraient à le faire sortir.

Il faut aussi distinguer du *mouvement de masse*, qui est celui d'un corps dont tous les points, marchant d'un mouvement commun, conservent la même situation les uns par rapport aux autres, celui que j'appellerai *mouvement de parties* : c'est

le mouvement particulier de chacune des parties d'un tout, lesquelles, en agissant **séparément**, et quelquefois indépendamment les unes des autres, ne peuvent pas conserver leurs distances respectives, qui varient sans cesse.

Le mouvement de masse peut être ou un mouvement d'action, ou un mouvement d'inertie. Le mouvement de parties est toujours un mouvement d'action.

Ce dernier comprend plusieurs espèces; telles sont : 1° le mouvement mécanique, celui, par exemple, de toutes les machines employées dans les arts; 2° le mouvement intestin, comme celui qu'on observe dans la dilatation, la condensation, l'ébullition, la fermentation, et que produisent l'action du calorique, l'attraction moléculaire, etc.; 3° le mouvement organique, tel que celui du cœur, des poumons, du cerveau; 4° enfin, le mouvement volontaire, qui est celui que nous exécutons, par exemple, en remuant la tête, les bras ou les jambes, que nous nous trouvons assis, ou que nous soyons debout, demeurant dans la même place, ou passant d'un lieu dans un autre.

Tout mouvement d'action, tout effort, de notre part, est accompagné ou précédé d'une action de l'âme, d'une volition; et c'est ce qui constitue le mouvement et l'effort volontaires; que nous ayons pour objet, ou de remuer les corps étrangers, ou seulement de nous mouvoir nous-mêmes.

Or nous sommes naturellement portés à juger de ce qui se passe hors de nous par ce qui se passe en nous. De là vient que, généralement, tandis que l'on regarde le repos, *quel qu'il soit*, comme un état purement passif, on attache à l'idée de tout mouvement celle de force ou d'action, et souvent même celle de volonté ou d'effort volontaire; tant nous sommes enclins à transporter hors de nous nos propres sensations et nos facultés mêmes, pour les attribuer aux principes des corps, et parfois à des êtres tout à fait imaginaires.

La pesanteur, en agissant dans le sens de la surface au centre de la terre, tend constamment à maintenir ou à faire rentrer les corps dans l'état de repos : si bien que quand nous voulons

nous donner à nous-mêmes un **mouvement** suivi, ce que nous pouvons faire en vertu d'une **faculté** qui nous distingue particulièrement de la matière inorganique, nous sommes obligés, comme aussi pour mouvoir des masses étrangères, d'employer un effort prolongé, ou des forces qui se renouvellent sans interruption, ce qui nous fait juger qu'il n'y a point de mouvement sans force, concluant ainsi du particulier au général. Mais cette force, cette action continue, ne serait pas nécessaire si nous n'étions pas assujettis à la pesanteur terrestre : il nous suffirait alors d'une première impulsion, pour nous mouvoir ensuite, bon gré, mal gré, d'une manière uniforme et en ligne droite, dans le sens de cette impulsion ; et nous serions même dans la nécessité, du moins si l'on fait pareillement abstraction de la résistance de l'air, d'employer une force égale en sens inverse, si nous voulions nous arrêter.

Ainsi, sans la pesanteur et la résistance de l'air, qui opposent un obstacle continuel à nos mouvements, et dont on doit faire abstraction, si l'on veut juger sainement des effets de l'inertie, nous ne devrions employer de force que pour passer d'un état à un autre, soit du repos à un degré de vitesse quelconque, soit de ce degré de vitesse au repos ; et le mouvement continu ne serait pas plus accompagné d'effort, ou d'action continue, que le repos permanent.

Pour nous faire une idée nette du mouvement d'inertie, réfléchissons un moment à celui qui nous transporte, avec la terre, dans l'espace, et qui nous fait faire près de vingt-cinq mille lieues par heure. Ce mouvement, qui n'est pas même senti, nous l'effectuons malgré nous et à notre insu, sans que rien agisse sur nous, et sans que nous agissions nous-mêmes en aucune façon ; ce qui nous fait croire que nous sommes en repos et que la terre l'est aussi ; d'autant plus que, si nous nous élevons par un saut vertical, nous retombons exactement à la même place, quoique pendant ce temps, pendant moins d'une seconde peut-être, la terre ait fait une course d'environ six lieues, et que nous en ayons fait autant, sans nous en douter. Le mouvement d'inertie, j'entends la *continuation* de ce

mouvement, et non le *passage* du repos à tel ou tel degré de vitesse, ne suppose donc ni force ni action.

·III. Nous avons vu que, dans un espace libre, un corps mobile *demeure* dans son état de mouvement rectiligne, uniforme, tant qu'il ne rencontre point d'obstacle, et qu'un corps immobile *demeure* dans son état de repos, jusqu'à ce qu'il soit sollicité à se mouvoir. Mais il ne suit point de là, et il n'est pas vrai, que le corps mobile fasse aucun *effort* pour conserver sa vitesse, même malgré les obstacles qu'il pourrait rencontrer, en un mot, qu'il *persévère* dans son état de mouvement; ni que le corps immobile fasse aucun *effort* sur lui-même, pour se maintenir dans son état de repos, ou qu'il y *persévère*, même lorsqu'il sera sollicité par quelque mobile.

Et d'abord, on ne peut pas dire d'un corps immobile qui n'est actuellement sollicité par aucune force motrice, qu'il persévère dans son état de repos, ou qu'il fasse effort pour conserver cet état; car il n'y a point d'effort sans obstacle ou empêchement d'une part, et de l'autre, sans tendance au mouvement.

On dit d'un homme en repos, qu'il persévère dans cet état, lorsqu'il y demeure volontairement, par paresse ou par tout autre motif, en dépit des forces morales soit internes, soit étrangères, qui l'invitent à se mouvoir; et cette persévérance consiste dans une simple volonté de conserver la même manière d'être, ou dans la seule répugnance à changer d'état.

Mais si cet homme en repos est sollicité par une force matérielle, et qu'il veuille demeurer en repos, il faudra de plus qu'il fasse effort pour repousser cette force mécanique ou lui résister, et que, par conséquent, il ait une tendance à se mouvoir en sens contraire; tendance qu'il n'avait pas avant d'être sollicité par cette force extérieure. Ainsi, en physique, le mot persévérance, ou son synonyme persistance, emporte l'idée d'effort, ou de tendance au mouvement.

Or un corps inorganique en repos, abandonné à sa seule inertie et affranchi de toute influence étrangère, comme de tout

obstacle au mouvement, n'a aucune tendance au mouvement, puisque par le fait il demeure en repos quoique rien ne l'empêche de se mouvoir; il ne fait donc aucun effort pour conserver son immobilité, du moins tant que rien ne s'y oppose, tant qu'il n'est sollicité par aucune force motrice: et s'il vient à être choqué par un corps mobile; incapable de se modifier lui-même comme les êtres vivants, il sera au moment du choc ce qu'il était auparavant, et ne fera pas plus d'effort pour se maintenir en repos, que lorsqu'il était entièrement libre.

On peut dire la même chose d'un corps mobile: s'il avait une tendance au mouvement, sa vitesse avant le choc serait accélérée. Les corps qui tombent sont seuls dans ce cas; eux seuls *persévèrent* dans leur état de mouvement, soit avant de rencontrer aucun obstacle, soit après, et lorsqu'ils ne peuvent plus se mouvoir.

Il faut bien distinguer la tendance au mouvement d'avec le mouvement lui-même, et ne pas croire qu'un corps qui se meut par suite d'une première impulsion, d'un seul choc, et qui n'est pas sollicité par la pesanteur, ait plus de tendance à se mouvoir, suivant la direction qu'on lui a fait prendre, qu'un corps immobile.

La tendance au mouvement, dans un corps brut, est l'*effort apparent* (réel si l'on veut, mais involontaire) que fait un corps soit pour passer du repos au mouvement, soit d'une vitesse à une vitesse plus grande, en se portant de préférence vers tel ou tel point déterminé. Mais cette tendance n'est que l'effet d'une force occulte qui agit sur lui, soit mécaniquement et au contact, telle que l'air en mouvement, soit à distance et d'une manière incompréhensible, telle que l'électricité, telle que la force attractive de la terre, s'il est vrai qu'elle soit autre chose elle-même que l'effet d'une impulsion. Mais puisqu'un corps peut se mouvoir à la surface du globe suivant toute autre direction que celle qui lui est tracée par la pesanteur; puisqu'on peut le faire mouvoir sur un plan horizontal par un seul choc instantané; c'est une preuve que ce mouvement horizontal n'est pas l'effet d'une tendance au mouvement vertical et de haut en

bas, ou de l'action continue de la terre, qui, bien loin de le favoriser, le contrarie, et conspire, avec la résistance de l'air, pour le retarder de plus en plus et l'anéantir : de façon que ce corps *en mouvement* a néanmoins une tendance au repos, tendance qui, du reste, n'a rien de réel et n'est toujours qu'apparente. Ainsi un corps peut demeurer en repos et avoir une tendance au mouvement, comme cela arrive lorsqu'il est appuyé ou pèse sur la terre : il peut être en mouvement et avoir une tendance au repos, comme lorsqu'il se meut dans un milieu résistant ou sur une surface rude : il peut se diriger sur un point opposé à celui vers lequel il tend, ainsi qu'il arrive lorsqu'il est lancé de bas en haut, et dans ce cas, comme dans le précédent, sa vitesse est retardée : il peut se diriger sur le point même vers lequel il tend, et sa vitesse alors est accélérée : enfin, il pourrait être ou en repos ou en mouvement, sans avoir aucune tendance ni au mouvement ni au repos, sans faire aucun effort ni pour se maintenir dans l'état où il se trouve, ni pour en sortir; et c'est ce qui arriverait toujours, je ne saurais trop le redire, à l'égard d'un corps absolument libre, c'est-à-dire entièrement à l'abri de toute influence étrangère.

Le mouvement et la tendance au mouvement sont donc deux choses tout à fait différentes : et ce serait une erreur très-grossière de penser qu'un corps libre, qui se meut par suite d'une impulsion une fois reçue, a une *tendance à se mouvoir*, soit réelle comme dans les êtres vivants, soit telle que je viens de la représenter, *sans laquelle il retomberait dans l'état de repos*.

Il résulte de là que les corps mobiles, soumis à la seule loi de l'inertie, ne font pas plus d'effort pour conserver leur mouvement, que les corps immobiles pour se maintenir dans leur état de repos, soit avant, soit après le choc : et là où il n'y a ni effort ni tendance au mouvement, il ne peut y avoir de persistance, ou de persévérance.

IV. Maintenant, de ce que les corps ne persévèrent point dans leur état de mouvement ou de repos, c'est une conséquence qu'ils ne font aucun *effort* pour changer l'état de repos

ou de mouvement des corps soumis à leur action. Si un corps mobile en rencontrait un à l'état de repos, il faudrait, pour qu'il fit un effort tendant à le déplacer, non-seulement qu'il persistât dans sa manière d'être actuelle, ce qui est de soi-même évident; mais aussi que l'autre corps persévérât dans son état de repos; car s'il obéissait immédiatement à l'action du corps mobile (ainsi qu'il arrive en effet), comment celui-ci pourrait-il faire un effort, exercer une pression, une action continue sur le premier? Et réciproquement, si le corps immobile, en se déplaçant à l'instant même du choc, faisait perdre instantanément au corps mobile une portion de vitesse égale à celle qu'il acquiert, comment pourrait-il exercer sur lui un effort quelconque?

Tout effort est une vitesse virtuelle, qu'un obstacle empêche de se manifester ou de se développer entièrement, au moins d'une manière subite, ou instantanée. Tout effort suppose donc, je le répète, une tendance au mouvement. Or, si le corps mobile avait une tendance à se mouvoir, sa vitesse, avant le choc, c'est-à-dire avant la rencontre du seul obstacle qui pourrait s'opposer à sa marche, au lieu d'être uniforme, comme elle l'est en pareil cas (si le corps se meut dans un milieu non résistant), serait accélérée; parce qu'à chaque degré de vitesse acquise et qu'il conserverait, en vertu de son inertie, se joindrait un nouveau degré de vitesse, qu'il se donnerait en vertu de sa tendance: ainsi qu'il arrive, par la même raison, dans la chute des graves.

D'un autre côté, un corps immobile qui aurait la liberté de se mouvoir, mais qui n'en aurait pas la faculté comme les êtres vivants, ne pourrait non plus faire aucun effort tendant à arrêter le corps qui le choque; car ce corps immobile, qui n'avait point de tendance au mouvement avant le choc, puisque, par hypothèse, il demeurerait en repos quoiqu'il eût la liberté de se mouvoir, n'aurait pas non plus cette tendance à l'instant du choc, puisqu'il n'est point de la classe de ceux qui peuvent se modifier et se mouvoir par eux-mêmes.

Les deux corps agissent bien réellement l'un sur l'autre,

quoique instantanément ; parce que le corps mobile ne peut pas s'arrêter ou perdre une partie de sa vitesse avant d'avoir rencontré l'autre corps, et que celui-ci ne peut pas se déplacer avant d'avoir été touché par le premier : mais ces actions instantanées n'ont rien de commun avec ce que nous entendons par *effort*, qui suppose une action prolongée, un mouvement ou un repos d'action, une persévérance dans l'un ou l'autre de ces deux états, et, par conséquent, dans tous les cas, une tendance au mouvement. Il n'y a rien là surtout que l'on puisse concevoir à l'instar de deux êtres vivants dont chacun ferait un double effort et pour se maintenir dans sa position, et pour changer celle de l'autre, même uniquement afin de pouvoir conserver la sienne.

Toutefois, il faut observer que, les corps n'étant pas d'une densité absolue, leurs molécules, séparées par de petites distances, ne se déplacent pas toutes en même temps, ou ne passent pas toutes ensemble d'un état à l'autre ; d'où il résulte, dans certains corps du moins, dans les corps mous, une sorte de pression qui n'est pas rigoureusement instantanée, et, par suite, un effort apparent, comme une persévérance apparente dans leur manière d'être. C'est ce que j'aurai l'occasion d'expliquer mieux et plus au long dans le paragraphe suivant. Je terminerai celui-ci en comparant entre elles les deux extrémités de la chaîne de toutes les espèces de mouvements connus, c'est-à-dire le mouvement volontaire et le simple mouvement d'inertie.

Faisons d'abord mouvoir parallèlement, d'une part, un point matériel, ou un corps d'une seule masse, qui, après avoir reçu une impulsion, a été ensuite abandonné à lui-même ; et, d'une autre part, un des habitants de l'air, une hirondelle parcourant l'étendue au moyen des vibrations de ses ailes. Le premier aura un simple mouvement d'inertie, l'autre un mouvement d'action, composé et même très-compiqué ; et ce mouvement sera un phénomène, un effet dépendant d'une cause active et permanente. Ici, il y aura des chocs, des frottements, des pressions, des forces mécaniques mises en jeu

par la volonté ; il y aura intention, vouloir, puissance, effort, tendance vers un but, persévérance. Là, il n'y a rien de tout cela, rien même qui puisse être comparé à ces propriétés actives, ou qui puisse en tenir lieu, ce qui d'ailleurs serait superflu. Les corps qui obéissent à l'action de la pesanteur, semblent du moins faire effort pour vaincre les obstacles qu'on leur oppose, se diriger de préférence vers un but déterminé, y revenir d'eux-mêmes quand on les en a détournés, tendre vers ce but avec une certaine force, et persévérer dans leur mouvement : mais il n'y a rien de semblable dans un corps qui n'obéit qu'à son inertie ; et à cet égard, un corps en mouvement ne diffère point d'un corps immobile.

Que l'hirondelle vienne à perdre la vie tout à coup : semblable au point physique qui se meut à côté d'elle, elle n'aura plus qu'un mouvement de masse et d'inertie, sans volonté ni pouvoir de le changer. Vivante même, elle n'en aurait pas la possibilité, si l'atmosphère par sa résistance ne lui offrait un point d'appui ; et dans ce cas, le mouvement oscillatoire de ses ailes lui deviendrait inutile ; elle ne pourrait ni accélérer ni retarder son mouvement, ni en changer la direction, bien qu'elle pût le vouloir : sans persévérer dans son mouvement rectiligne, uniforme, elle y demeurerait, bon gré, mal gré. Au reste, elle ne sentirait point ce mouvement ; elle se croirait dans un repos absolu, dont elle s'efforcerait en vain de sortir, et verrait en mouvement tout ce qui l'entoure, à l'exception du corps qui se meut à côté d'elle et dont elle est toujours à la même distance.

Mais rendons-lui, avec la vie, le secours de l'air ; que ce milieu résistant lui prête son appui, et qu'il s'oppose en même temps au mouvement du point physique : alors, pendant que celui-ci perdra à chaque instant une portion de sa vitesse, par la raison toute simple qu'il ne persévère point dans son mouvement et qu'il n'a pas plus le *pouvoir* de le conserver que de l'altérer, car l'un est une conséquence de l'autre ; l'hirondelle, au contraire, vaincra facilement cet obstacle par ses *efforts* : on la verra changer à tout moment de direction, faire des cro-

chets, décrire des courbes, précipiter sa course, rester suspendue à la voûte du ciel, ou bien, malgré la résistance de l'atmosphère et l'action de la pesanteur, si nous y ajoutons cette force, se mouvoir, d'une vitesse uniforme, soit de bas en haut, soit dans le sens inverse. On la verra par intervalle, et comme pour se délasser, s'abandonner à l'inertie, qui peut lui faire parcourir un grand espace, sans qu'elle ait besoin pour cela de déployer la moindre force; car, encore une fois, le *mouvement d'inertie* n'en exige aucune, tandis qu'elle devra faire de très-grands efforts, si elle veut se maintenir un moment, par un *repos d'action*, dans un même point de l'espace.

§ 2.

*Autres manières d'envisager l'inertie, démontrées fausses
par leurs conséquences.*

I. Tous les philosophes conviennent que la matière est inerte, ou du moins, et je ne prétends pas autre chose, que les corps proprement dits, sous la forme de masses, ou d'aggrégats de points matériels, sont, ou se comportent comme s'ils étaient frappés d'une inertie absolue. Mais tous n'attachent pas à ce mot la même signification.

Les anciens faisaient consister l'inertie dans une tendance, ou pour mieux dire, dans une inclination naturelle des corps pour l'état de repos. « Ce terme, dit Euler, a d'abord été introduit dans la philosophie par ceux qui soutenaient que tout corps avait un penchant pour le repos. Ils envisageaient les corps comme des hommes paresseux, qui préfèrent le repos au travail, et attribuaient aux corps une horreur pour le mouvement, semblable à celle que les paresseux ont pour le travail; le terme d'inertie signifiant à peu près la même chose que celui de paresse. Mais, quoiqu'on ait reconnu depuis la fausseté de ce sentiment, et que les corps restent également dans leur état de mouvement comme dans celui de repos, on a conservé le mot d'inertie, pour marquer en général la propriété de tous

les corps de rester dans le même état, soit de repos, soit de mouvement. » (*Lettres à une princesse d'Allem.*, 2^e partie, lettre vi.)

Les différentes causes perturbatrices de l'état des corps, telles que l'attraction, la résistance de l'air en repos ou en mouvement, la chaleur, l'électricité, sont, pour la plupart, invisibles ou tout à fait inconnues. Voilà pourquoi, par exemple, les corps à la surface de la terre, arrêtés par des résistances, des frottements causés par la pesanteur, semblent avoir une tendance naturelle à se maintenir en repos, ou à y rentrer quand ils sont en mouvement. Mais si la matière avait un penchant réel pour le repos, si elle tendait par sa nature à rentrer dans cet état quand on l'en a fait sortir, et si, en conséquence, elle ne pouvait continuer de se mouvoir, dans le vide, que par une cause motrice; un corps mu par une impulsion mécanique devrait s'arrêter dès que cette force extérieure cesserait d'agir sur lui, non pas en perdant progressivement de sa vitesse, mais subitement, même dans le cas où rien ne s'opposerait à son passage; puisque alors aucune force, ni en lui, ni hors de lui, ne le faisant, si je puis ainsi dire, marcher contre son gré, il n'y aurait aucune raison pour qu'il continuât de se mouvoir un seul instant.

Aussi ces philosophes, sans d'ailleurs faire attention, ou s'arrêter à cette circonstance, qu'un corps, tel par exemple qu'un caillou que l'on jette devant soi, continue de se mouvoir au moins pendant un moment, quoique en perdant progressivement sa vitesse, se figuraient-ils que les planètes et les comètes, qui ne s'arrêtent jamais, étaient soumises à l'action de quelque cause, soit externe, soit interne, qui agissait sur elles ou en elles d'une manière permanente, ou sans interruption. Cette cause était une âme, une essence, une force, quelque chose d'incompréhensible, qu'ils attribuaient soit aux corps célestes eux-mêmes, dont, par cette raison, quelques-uns avaient fait des dieux, soit à quelque matière subtile qui les poussait devant elle on ne sait comment, et qui n'avait pas besoin elle-même, toute matière qu'elle était, d'être mue par aucune cause extérieure. Aussi était-ce une substance divine.

J'ai fait voir, au commencement de ce chapitre, sur quoi était fondée l'illusion de ceux qui regardaient le repos comme l'état naturel des corps; et l'on voit ici dans quelle absurdité ce sentiment a dû les entraîner.

Les physiciens modernes prennent le mot *inertie* dans le même sens que je l'ai pris, ou du moins ils en donnent la même définition, qu'ils y attachent ou non la même idée. Mais, tout en reconnaissant que les corps mobiles restent dans l'état de mouvement où ils se trouvent par suite d'une seule impulsion, plusieurs s'imaginent néanmoins (et en cela ils paraissent d'accord avec les anciens, mais par une inconséquence manifeste) que ces corps ne continuent de se mouvoir, que parce qu'ils sont doués, transitoirement, d'une certaine force, *sans laquelle ils retomberaient dans l'état de repos*; et que, de plus, c'est en vertu de cette force qu'ils peuvent *agir* sur d'autres corps et leur communiquer le mouvement. Cette force, pour des masses égales, étant proportionnelle à la vitesse, est nulle dans les corps immobiles, qui en sont entièrement privés: d'où il résulte que ceux-ci ne peuvent point *agir* sur les corps mobiles; qu'ils ne leur opposent, comme on l'a prétendu, en effet, aucune résistance réelle. Comment donc les corps mobiles perdent-ils tout ou partie de leur vitesse, ou de leur force, par la rencontre des corps immobiles? C'est ce dont les anciens philosophes ne se sont point occupés, et de quoi nos physiciens ne s'inquiètent guère. Quelques-uns ont cherché à le faire concevoir par une comparaison, qui, à ce titre, ne prouve rien, et qui est fautive dans plusieurs de ses applications. Ils se représentent cette force occulte comme une âme coulante ou expansive, qui ne s'épuise ou ne s'altère, que parce qu'elle passe en totalité ou en partie, comme un être réel et divisible, du corps mobile dans le corps immobile. Celui-ci reçoit le mouvement, ou plutôt cette force motrice, d'une manière toute passive et sans résistance, ou réaction.

II. Il est encore une autre manière d'envisager l'inertie, qui

mérite toute notre attention. C'est de supposer (ce qui est très-faux, comme je l'ai démontré) que tous les corps, soit en mouvement, soit en repos, sont armés d'une *force* par laquelle ils résistent à leur propre changement d'état. Un corps, dans cette hypothèse, n'a, à la vérité, ni la volonté, ce qui est évident, ni le pouvoir de changer l'état dans lequel il se trouve; mais il a, en quelque sorte, sinon le pouvoir, du moins la volonté contraire: il n'est donc pas indifférent, paraît-il, à l'état de mouvement ou de repos; bien qu'on ne puisse pas dire qu'il préfère toujours l'un plutôt que l'autre: seulement il préfère le mouvement, s'il se meut, et le repos, s'il se trouve dans cet état: tout corps *répugne* à changer de manière d'être: un corps en repos *persévère*, avec une certaine force, dans son état de repos; et un corps mobile *persévère*, avec une force de même nature, dans son état de mouvement, quelle que soit d'ailleurs sa vitesse. Ainsi, quand deux corps viennent à se rencontrer, chacun fait *effort*, non pour changer l'état de l'autre corps, mais pour conserver le sien, qui est celui qu'il affectionne, jusqu'à ce qu'il ait été contraint d'en changer. Ce sont deux entétés, qui néanmoins sont vaincus l'un par l'autre, et qui, fort heureusement pour eux, affectionnent leur nouvel état et y persistent, tout comme ils le faisaient à l'égard du premier. Ici l'inertie est une propriété, non absolue, mais très-positive; c'est une véritable force, qui, dans chaque corps, est proportionnelle à la masse. On la nomme *force d'inertie*.

Cette manière de voir, qui est celle d'Euler, et de plusieurs autres physiciens célèbres, me paraît tout aussi fausse que la précédente.

De ce que la matière, par sa nature même, conserve son état de mouvement ou de repos, Euler conclut, contre toute raison, que « l'on ne saurait concevoir l'inertie sans une répugnance pour tout ce qui tendrait à faire changer l'état d'un corps. Car, dit-il, puisqu'un corps, en vertu de sa nature, conserve le même état de mouvement ou de repos, et qu'il ne saurait en être tiré que par des causes externes, il s'ensuit

que, pour qu'un corps change d'état, il faut qu'il y soit *forcé* par quelque cause étrangère, sans quoi il demeurerait toujours dans le même. » (Lettre précitée.)

Il y a ici trois choses fort ridicules : la première, c'est d'attribuer à la matière brute un sentiment, tel que celui qu'exprime le mot *répugnance* ; la seconde, c'est d'attacher à l'idée de ce sentiment, qui est purement passif, celle d'action, et même d'effort volontaire, comme il est évident qu'on le fait ici, puisque sans un pareil effort cette répugnance ne se manifesterait point ; la troisième, c'est de conclure, de ce qu'un corps ne change point d'état par lui-même, qu'il a de la répugnance à en changer, et qu'il s'*efforce* de garder le sien, qu'il y persévère : car, supposé qu'il eût le *pouvoir* de changer d'état, il me semble que, de cela seul que toutes les manières d'être lui seraient indifférentes, et que par conséquent il n'aurait aucune raison pour en changer, il demeurerait, sans y persévérer, dans l'état où il se trouve : et s'il n'a pas ce pouvoir, comment deviner si tel changement lui répugne ou lui est agréable, puisque, dans tous les cas, il le subit bon gré, mal gré, et qu'une cause extérieure est également nécessaire pour le produire ?

« L'inertie, par laquelle un corps *tend* à se conserver dans le même état, existe, dit Euler, dans le corps même, et en est une propriété essentielle. Lors donc qu'une force externe change l'état de quelque corps, l'inertie, qui *voudrait* le maintenir dans le même état, s'oppose à l'action de cette force, et de là on comprend que l'inertie d'un corps peut être plus ou moins grande que celle d'un autre corps. Or les corps sont doués d'inertie en tant qu'ils renferment de la matière. C'est même par l'inertie, ou la résistance qu'ils opposent à tout changement d'état, que nous jugeons de la quantité d'un corps : ainsi l'inertie d'un corps est d'autant plus grande, qu'il contient plus de matière. Aussi savons-nous qu'il faut plus de force pour changer l'état d'un grand corps que celui d'un petit ; et nous en concluons que le grand corps contient plus de matière que le petit. On peut même dire que cette seule circonstance, l'i-

nertie, nous rend la matière sensible. Il est donc clair que l'inertie est susceptible d'une mesure, et qu'elle est la même que la quantité de matière qu'un corps contient : puisqu'on nomme aussi la quantité de matière d'un corps, sa masse, la mesure d'inertie est la même que celle de la masse. » (Lettre précitée.)

Si l'inertie est une propriété essentielle, elle ne peut pas être susceptible de plus ou de moins, et proportionnelle à la masse. Or, en effet, l'inertie est une propriété essentielle, comme l'est aussi l'impénétrabilité de la matière, avec cette différence que celle-ci est une propriété positive, et la première une propriété négative (si elle ne consiste, comme je le crois, que dans une indifférence et une impuissance, qui ne sont que des négations de propriétés réelles). Toutes deux sont absolues et les mêmes dans tous les corps : elles ne sont pas plus grandes dans un monde que dans un atome. Quant à la résistance, considérée en elle-même, elle n'est fondée que sur la seule impénétrabilité (qui n'a rien de commun avec l'inertie); mais quant à ses effets, ils dépendent aussi des masses et des vitesses, qui sont relatives et susceptibles de mesure. Or Euler confond la résistance avec l'inertie. C'est bien par la résistance, comme il le dit, mais non par l'inertie, que nous jugeons (quelquefois) de la quantité d'un corps. Ce n'est pas l'inertie, c'est la résistance, ou plus exactement, l'impénétrabilité, qui nous rend la matière sensible.

Deux corps de masse inégale étant suspendus dans l'espace; il faudrait des forces inégales et proportionnelles pour leur imprimer une même *vitesse*; mais il ne faudrait pas plus de force, quoiqu'il fallût peut-être plus de temps, pour *déplacer* le plus grand que le plus petit. Voici sur-quoi cela est fondé.

Lorsqu'un corps en choque un autre, il n'agit que sur les parties extérieures de celui-ci, et la vitesse qu'il leur imprime ou se partage également entre toutes les molécules du corps choqué, ou les anime successivement et tour à tour; ce qui, dans les deux hypothèses, semble exiger un temps plus ou moins long, proportionnel à la masse du corps choqué. De là

cette répugnance apparente et relative, cette espèce de résistance volontaire que les corps semblent opposer à leur propre changement d'état. Mais ce ne sont là que des illusions dont une sévère philosophie doit chercher à se désabuser.

Lorsque deux corps, l'un en mouvement, l'autre en repos, agissent réciproquement l'un sur l'autre par le choc, la portion de vitesse que chacun d'eux enlève ou communique à l'autre corps, est aussi, toutes choses égales d'ailleurs, d'autant plus considérable, que sa masse est plus grande et que celle de son antagoniste est plus petite. D'après quoi, il semble en effet que chacun d'eux fasse un double effort et pour conserver son état de mouvement ou de repos, et pour changer l'état de l'autre corps. Mais, encore une fois, ce ne sont là que de fausses apparences, dont il est facile de trouver la cause et dans la constitution physique des corps, et dans l'inertie bien entendue des atomes de la matière.

Nous savons que les corps se composent de points matériels liés entre eux par l'affinité, mais séparés les uns des autres par la force répulsive du calorique; de façon que les corps les plus denses et les plus durs sont bien loin d'être d'une densité et d'une dureté absolues. Il est d'ailleurs évident qu'un corps qui en choque un autre ne peut jamais agir que sur quelques points de la surface, et qu'un seul point matériel qui rencontrerait un corps, ou un système de points, ne pourrait agir directement que sur un seul d'entre eux, en lui communiquant instantanément la même vitesse que celle qu'il perdrait par ce choc : mais ce premier point du système ne pourrait, à son tour, agir que sur un seul des autres points du même système; et comme il n'est pas possible qu'un point matériel conserve encore après le choc la vitesse qu'il a communiquée; qu'il ne pourrait la reprendre qu'aux dépens des autres points auxquels il l'a prêtée : il arrivera ou que chacun des points du système n'avancera que par des alternatives de repos et de mouvement, ou que tous leurs mouvements se confondront pour les entraîner d'une vitesse commune, égale à leur résultante; et, dans tous les cas, cette résultante, ou la vitesse du système ra-

tier, sera égale à celle du premier point mis en mouvement, divisée par le nombre de ceux dont le système, ou le corps, sera composé. Mais cela n'empêchera pas que l'action réciproque entre deux points ne soit instantanée, et qu'il n'y ait de leur part ni effort ni persévérance.

On se ferait donc une idée fausse de l'inertie de la matière, si l'on se figurait qu'un mobile qui n'a d'autre mouvement que celui qu'il a reçu d'une impulsion unique fait un effort soit, seulement, pour se maintenir en mouvement (même avant le choc), soit, de plus, pour déplacer le corps fixe qu'il rencontre; et que celui-ci fait un effort soit, uniquement, pour se maintenir en repos, soit pour s'opposer, en outre, au mouvement du premier.

On se tromperait donc aussi, par conséquent, si l'on faisait consister dans un pareil effort, la *force*, d'ailleurs bien réelle, en vertu de laquelle un corps en mouvement déplace un corps immobile, ou celle par laquelle celui-ci détruit en partie le mouvement du premier.

Ainsi un corps à l'état de repos, en vertu même de son inertie, obéit sans difficulté, sans persister dans cet état, à la force qui le sollicite à se mouvoir; et cette force, qui n'emporte pas l'idée d'effort, n'est que l'impénétrabilité de la matière, dont l'action est déterminée par le mouvement du corps mobile, l'autre étant fixe. Mais le mobile cède également, sans difficulté, à la force qui s'oppose à son mouvement; et cette force, c'est encore l'impénétrabilité, dont l'action est pareillement déterminée par une différence dans les états de mouvement et de repos de ces deux corps.

« L'inertie, disait un de mes critiques, au lieu d'être l'indifférence au changement d'état, est une véritable *résistance* au changement d'état, une *force*, ou, si l'on aime mieux, une *persistance* dans la manière d'être actuelle, ce qui dérive immédiatement de ce que la matière n'a par elle-même aucune action sur ses propres éléments, qui ne tendent à autre chose qu'à se conserver. » (*Ann. de la Belg.* sept. 1823.)

J'ai répondu à cette inextricable objection, si c'en est une :

« Voilà l'entrée d'un dédale dans lequel l'auteur a fort bien fait de ne pas s'engager, car je doute qu'il en eût jamais pu sortir. Je n'y vois rien de clair que la contradiction manifeste qu'il présente ; et, sauf une simple observation que je ferai sur cette opinion, que les éléments de la matière *tendent* à se conserver (bien qu'ils n'aient *aucune action sur eux-mêmes*), je ne chercherai pas non plus à pénétrer plus avant.

« Toute tendance suppose un but, soit moral, soit physique. Toute tendance suppose donc ou une volonté, une intention, ou un mouvement soit actuel, soit virtuel. Or les principes de la matière sont dépourvus d'intention et de volonté, et l'on ne voit pas comment leur conservation, considérée en elle-même et indépendamment de leur état de repos ou de mouvement local, pourrait dépendre, soit d'un mouvement réel, ou effectif, soit d'une tendance au mouvement. Un corps solide n'existe comme tel, c'est-à-dire comme agrégé, que parce que les éléments dont il se compose tendent les uns vers les autres, et sont conséquemment animés d'un mouvement virtuel : mais on ne peut pas concevoir la même chose de ces éléments eux-mêmes, parce qu'ils ne sont pas eux-mêmes composés d'éléments ; et l'on ne comprend pas en vertu de quel mouvement actuel ou virtuel ils subsisteraient.

« En tout cas, il ne résulterait de là aucune force en vertu de laquelle ces éléments et les corps qui en sont formés persisteraient dans leur état de repos ou de mouvement local ; d'autant que leur changement d'état n'entraîne pas leur destruction.

« De toute manière, dire que les molécules des corps *tendent* à se conserver, c'est supposer gratuitement qu'il existe une force étrangère, une cause quelconque, qui tend à les détruire ; c'est donner dans l'excès contraire à celui de Descartes et des théologiens, qui soutiennent que ces éléments n'existent que par une création continue, sans laquelle ils retomberaient d'eux-mêmes dans le néant.

« Le fait est que les principes des corps matériels ne font aucun effort ni pour se conserver, ni pour se détruire, et qu'il

n'existe aucune cause étrangère tendant à les détruire ou à les conserver. Voilà du moins ce que le bon sens nous porte à croire; et croire ou vouloir persuader le contraire, c'est donner dans une métaphysique abstruse et purement conjecturale, qui ne peut conduire à rien. La saine philosophie nous dit que la matière se conserve, ou qu'elle existe d'une manière permanente, parce que telle est sa nature, ou parce que l'Être des êtres l'a voulu ainsi; et c'est folie d'imaginer qu'elle ne peut continuer d'exister qu'en vertu d'une force permanente, ou par une action continue, soit morale, soit physique; soit propre, ou interne, soit extérieure, ou étrangère.

« De même, le mouvement continu d'un corps qui se meut librement dans un espace sans résistance, ne suppose aucune force, ni interne ni externe; parce qu'il n'existe, ni hors de lui ni en lui, aucune force contraire tendant à détruire son mouvement. A plus forte raison, un corps immobile n'en suppose-t-il aucune: ni hors de lui, car par lui-même il n'a aucune tendance au mouvement; ni en lui, car rien hors de lui ne tend à le mouvoir. »

§ 5.

De la vitesse.

On peut concevoir les différents degrés de vitesse dont le mouvement paraît susceptible, d'après deux hypothèses analogues à celles que l'on a imaginées pour rendre raison des divers degrés de densité des corps matériels.

La première consiste à supposer que le mouvement est *continu*, mais qu'il est en effet susceptible de tous les degrés de vitesse; comme certains philosophes supposent que la matière d'un corps, d'un corps fluide au moins, forme une substance *continue*, ou sans pores, mais susceptible de condensation et de dilatation. En sorte que, quand un corps se meut soit avec une lenteur extrême, soit plus ou moins rapidement, il n'y a pas un instant, quelque court qu'il puisse être, pendant

lequel le mobile ne soit réellement en mouvement : ce qui, examiné de bien près, ne paraît guère plus facile à concevoir qu'une compénétration des parties de la matière et une dilatation sans vide. Dans cette hypothèse, qui est universellement reçue à l'exclusion de toute autre, s'il est vrai qu'on en ait proposé quelque autre, le repos peut être considéré comme un mouvement infiniment lent, comme une vitesse infiniment petite, comme le zéro de l'échelle des vitesses : si bien que, d'après cette manière d'envisager les choses, on peut dire que le mouvement est essentiel à la matière, puisqu'il est impossible de concevoir un corps sans un degré quelconque de vitesse, au moins infiniment petit, ou égal à zéro.

L'autre hypothèse a beaucoup d'analogie avec celle des atomes et du vide. Il faut admettre ici que le mouvement est de sa nature instantané, ou sans succession, qu'il est affranchi de toute durée ; ou bien qu'il n'est réellement susceptible que d'un seul degré de vitesse, et que cette vitesse est pour nous comme infinie. Cela posé, pour concevoir comment un mobile emploie toujours un temps appréciable, et plus ou moins long, pour parvenir d'un point à un autre de l'espace, il faut supposer que les corps, ou que les points matériels dont ils se composent, n'avancent que par des alternatives de mouvement et de repos ; c'est-à-dire qu'ils franchissent avec une vitesse infinie ou comme infinie des espaces excessivement petits (tels qu'on pourrait les comparer à ceux qui séparent les molécules des corps) ; et qu'au bout de chacun de ces espaces ils s'arrêtent, ou demeurent immobiles, pendant un moment excessivement court. Alors on expliquera les différents degrés de vitesse des corps mobiles, en supposant : soit que tous les petits espaces parcourus dans des instants indivisibles sont égaux pour toutes les vitesses, mais que les moments de repos sont tantôt plus longs, tantôt plus courts ; soit que ceux-ci restent toujours les mêmes, mais que les espaces franchis instantanément sont d'autant plus grands que la vitesse du mobile est plus considérable. Le mouvement proprement dit, quoique toujours instantané, serait donc susceptible de plus et

de moins, et se mesurerait par la longueur d'un espace parcouru dans un instant indivisible; espace qui serait proportionnel à la vitesse du mobile, si les moments de repos restaient les mêmes dans toutes les circonstances. Le mouvement proprement dit, ou instantané, et le repos absolu, seraient, dans cette hypothèse, deux états diamétralement opposés, et tout mouvement progressif, ou successif, serait composé de l'un et de l'autre.

On pourrait encore modifier la même hypothèse, en concevant qu'un simple atome mis en mouvement dans un espace libre, ne peut se mouvoir que d'une manière continue, avec toute la vitesse dont la matière est susceptible; mais que dans les corps, où les atomes se choquent et se font réciproquement obstacle, chacun d'eux est alternativement en mouvement et en repos, de telle façon que les uns demeurent immobiles pendant que les autres se meuvent, et que la vitesse atomique, toujours la même, ne fait que passer des uns aux autres, pour les animer tour à tour. La quantité de mouvement (produit de la masse et de la vitesse) serait alors proportionnelle au nombre absolu des molécules animées, et la vitesse du mobile, à ce même nombre divisé par la masse.

Ici on ne pourrait pas admettre de mouvement rigoureusement instantané; car comment alors un atome en mouvement pourrait-il exister dans le temps, ou avoir une existence *durable* et successive, si ce n'est peut-être que, comme il n'y a point de vide absolu dans l'univers, il rencontrerait bientôt, ou pour mieux dire, à l'instant même, un obstacle qui l'arrêterait momentanément?

En tout cas, si un simple atome animé est, par sa nature, alternativement en mouvement et en repos, rien n'empêche de supposer que ces mouvements élémentaires sont instantanés, ou sans succession.

Je m'attends ici à une objection fort spécieuse. Si, dira-t-on, un point matériel franchit avec une vitesse infinie une ligne AB; que cette ligne soit plus ou moins longue, ou qu'elle soit d'une petitesse inimaginable, peu importe; cet atome, dont le mouvement est sans succession, devra se trouver en même

temps dans les deux points distincts A et B, et à plus forte raison, dans tous les points intermédiaires de cette ligne, par lesquels il devra passer pour arriver de A jusqu'à B; ce qui paraît absurde.

Je répondrai que, si l'on attachait à ces mots *se trouver en même temps* les idées de repos et de durée, qu'ils rappellent en effet, rien assurément ne serait plus absurde que de supposer qu'un corps ou un atome pût se trouver en même temps, comme, par exemple, pendant la même minute, en deux points distincts. Mais, suivant l'hypothèse, il n'y a dans le mouvement ni durée, ni repos, c'est par là même qu'il est instantané; et dès lors il n'est pas contradictoire qu'un point matériel puisse être au même *instant* sur tous les points contigus d'une même ligne, qu'il ne parcourt pas *successivement*.

Le mouvement instantané et le repos absolu, tels que nous les envisageons ici, ne sont pas les deux extrêmes d'une même manière d'être, à savoir, du mouvement progressif; ce sont deux manières d'être essentiellement différentes, qui n'ont point d'intermédiaire commun. Ainsi le mouvement progressif n'est plus un être simple, comme dans l'hypothèse ordinaire; c'est un être composé de deux éléments divers, dont les différentes proportions forment tous les degrés de vitesse et de lenteur que nous remarquons en lui: de même que les différentes proportions de vide et de plein forment, dans les corps, tous les degrés de porosité et de densité que nous reconnaissons en eux.

D'après cela, si l'on nous demandait ce que sont dans leur principe le mouvement et le repos absolus, nous les définirions ainsi qu'il suit: *être en un même point de l'espace pendant deux instants distincts*, c'est ce qui constitue le repos; *être au même instant dans deux points distincts de l'espace*, c'est ce qui constitue le mouvement, le mouvement proprement dit, qui, étant absolu, exclut l'idée de vitesse, la vitesse n'étant jamais que relative, parce qu'elle résulte toujours d'un mélange de mouvement et de repos.

Mais nous ne voulons pas nous arrêter plus longtemps, ni surtout insister sur une hypothèse, purement conjecturale, en

effet, qui sans doute paraîtra dénuée de toute vraisemblance.

Rien n'empêcherait, du reste, si nous voulions simplement décomposer l'*idée* de mouvement, de feindre d'abord que les choses se passent comme nous l'avons dit, en admettant ensuite que les espaces parcourus et les instants de repos qui les séparent sont, les uns et les autres, comme infiniment petits et en nombre infini; ce qui nous ferait, pour ainsi dire, rentrer dans l'hypothèse vulgaire, celle du mouvement *continu*, ou sans *intermittences* de repos réel, quel qu'en soit le degré de lenteur ou de vitesse.

§ 4.

Du mouvement composé, dans ses rapports avec l'inertie.

Lorsqu'un corps se meut suivant une droite quelconque, et qu'il rencontre un corps qui le choque suivant une autre direction; à partir du point où le contact a lieu, il se trouve dans le même cas que si, étant en repos dans ce même point, il était poussé en même temps par la force qui l'avait d'abord mis en mouvement et par celle qui l'a fait ensuite changer de direction.

Un corps qui est en même temps sollicité par deux forces, ne suit jamais la direction ni de l'une ni de l'autre (à moins qu'elle ne soit la même pour toutes deux); il en prend une intermédiaire: et son mouvement peut être représenté, pour la vitesse comme pour la direction, par la diagonale d'un parallélogramme dont deux côtés contigus représenteraient les mouvements que ces forces tendaient à lui imprimer. Ainsi un corps placé en un point A, étant soumis à l'action de deux forces, dont l'une tend à le faire mouvoir suivant une direction A B, avec une vitesse telle que, s'il obéissait à cette seule force, il parviendrait au point B en une *seconde* par exemple, et l'autre à lui faire parcourir, dans le même temps, une droite quelconque A C: si du point C on tire une ligne C D, égale et parallèle à A B, et du point B, une droite B D, égale et paral-

lèle à A C, la diagonale A D du parallélogramme A B D C, sera précisément la direction que prendra le mobile, et le point D, celui où il parviendra dans le temps donné, c'est-à-dire en une seconde.

Ce corps se comporterait donc comme si, en une seconde, il parcourait d'abord l'une des deux droites A B ou A C, puis une ligne égale et parallèle à l'autre droite; c'est-à-dire comme s'il parcourait deux côtés contigus du parallélogramme, dans le même temps qu'il aurait mis à parcourir un de ces côtés, s'il n'avait été sollicité que par une seule force.

D'après cela on pourrait demander si le corps ne se meut pas, en effet, alternativement suivant des droites égales, prises ensemble, et parallèles, les unes à la ligne A B, les autres à la ligne A C; en sorte que ces droites, étant excessivement petites, parussent se confondre, les unes et les autres, avec la diagonale A D.

Cela ne paraît pas vraisemblable, du moins à l'égard d'un simple point physique: mais il se pourrait qu'un corps, ou un système de points matériels, se comportât de manière que son centre seul parcourût la droite mathématique A D, et que les molécules, faisant continuellement entre elles un échange de direction et de vitesse, suivissent en même temps, les unes des directions parallèles à A B, les autres des droites parallèles à A C, si bien que chaque molécule aurait un mouvement en zig-zag, qui se réduirait à un simple mouvement vibratoire, si les forces motrices étant diamétralement opposées entre elles, la diagonale se réduisait à zéro, à un point mathématique.

On appelle mouvement composé celui d'un corps mu ou mis en mouvement par deux ou plusieurs forces dont les directions sont différentes.

Le mouvement composé peut être, ou un mouvement d'inertie, tel que celui d'une bille qui a reçu deux impulsions, deux chocs simultanés; ou un mouvement d'action, comme celui d'un navire qu'entraîne un courant d'eau et que le vent pousse suivant une direction différente; ou enfin, un mouvement d'action et d'inertie: tel est celui d'un corps que l'on a

jeté en l'air et dont l'attraction terrestre, qui agit d'une manière continue, change à tout instant la direction ; tel est aussi le mouvement des planètes, que l'on peut considérer comme des corps lancés, en ligne droite, par la main puissante de Dieu, et dont l'attraction solaire change incessamment la direction, pour les faire tourner autour de lui, ne pouvant pas les faire tomber sur lui, son volume étant moins considérable que l'orbe immense que décrivent ces corps, par suite de leur mouvement de projection, ou d'inertie.

Tout corps mu actuellement par une seule force *a*, dans la réalité, un mouvement composé, soit d'inertie seulement, soit d'action et d'inertie ; puisque, indépendamment du mouvement communiqué, et entretenu par cette force si c'est un mouvement d'action, il en a un d'inertie dont il était précédemment animé et qu'il conserve. Car ce corps, qui semblait être en repos, ne l'était que dans l'espace relatif que l'on considère, et non dans l'espace absolu (je veux dire dans celui qui renferme tous les corps, et dont les limites, s'il en a, sont celles de l'univers) : c'est ainsi qu'un homme assis dans un bateau en mouvement, est en repos relativement à ce bateau, ou dans cet espace relatif, sans l'être en réalité, le bateau fût-il lui-même en repos relativement au rivage.

Un corps n'est peut-être jamais en repos dans l'espace absolu ; et d'après les notions que nous avons du mouvement de la terre, nous pouvons dire du moins qu'un corps mobile n'a jamais ni la direction ni la vitesse qu'il nous paraît avoir. Nous ne connaissons rien de certain ni d'absolu sur le mouvement des corps, si ce n'est ce qu'on appelle leur vitesse *relative*, qui est celle avec laquelle ils se rapprochent ou s'éloignent, quelles que soient, d'ailleurs, la vitesse réelle et la direction du mouvement de chacun d'eux. Ainsi, lorsque deux corps, séparés d'abord par une certaine distance, se rejoignent en un point quelconque, par l'effet du mouvement de l'un ou de l'autre ou de tous les deux, leur vitesse relative est égale à cette même distance divisée par le temps qu'ils emploient pour parvenir à ce point de jonction

« Voilà l'entrée d'un dédale dans lequel l'auteur a fort bien fait de ne pas s'engager, car je doute qu'il en eût jamais pu sortir. Je n'y vois rien de clair que la contradiction manifeste qu'il présente ; et, sauf une simple observation que je ferai sur cette opinion, que les éléments de la matière *tendent* à se conserver (bien qu'ils n'aient *aucune action sur eux-mêmes*), je ne chercherai pas non plus à pénétrer plus avant.

« Toute tendance suppose un but, soit moral, soit physique. Toute tendance suppose donc ou une volonté, une intention, ou un mouvement soit actuel, soit virtuel. Or les principes de la matière sont dépourvus d'intention et de volonté, et l'on ne voit pas comment leur conservation, considérée en elle-même et indépendamment de leur état de repos ou de mouvement local, pourrait dépendre, soit d'un mouvement réel, ou effectif, soit d'une tendance au mouvement. Un corps solide n'existe comme tel, c'est-à-dire comme agrégé, que parce que les éléments dont il se compose tendent les uns vers les autres, et sont conséquemment animés d'un mouvement virtuel : mais on ne peut pas concevoir la même chose de ces éléments eux-mêmes, parce qu'ils ne sont pas eux-mêmes composés d'éléments ; et l'on ne comprend pas en vertu de quel mouvement actuel ou virtuel ils subsisteraient.

« En tout cas, il ne résulterait de là aucune force en vertu de laquelle ces éléments et les corps qui en sont formés persisteraient dans leur état de repos ou de mouvement local ; d'autant que leur changement d'état n'entraîne pas leur destruction.

« De toute manière, dire que les molécules des corps *tendent* à se conserver, c'est supposer gratuitement qu'il existe une force étrangère, une cause quelconque, qui tend à les détruire ; c'est donner dans l'excès contraire à celui de Descartes et des théologiens, qui soutiennent que ces éléments n'existent que par une création continue, sans laquelle ils retomberaient d'eux-mêmes dans le néant.

« Le fait est que les principes des corps matériels ne font aucun effort ni pour se conserver, ni pour se détruire, et qu'il

n'existe aucune cause étrangère tendant à les détruire ou à les conserver. Voilà du moins ce que le bon sens nous porte à croire; et croire ou vouloir persuader le contraire, c'est donner dans une métaphysique abstruse et purement conjecturale, qui ne peut conduire à rien. La saine philosophie nous dit que la matière se conserve, ou qu'elle existe d'une manière permanente, parce que telle est sa nature, ou parce que l'Être des êtres l'a voulu ainsi; et c'est folie d'imaginer qu'elle ne peut continuer d'exister qu'en vertu d'une force permanente, ou par une action continue, soit morale, soit physique; soit propre, ou interne, soit extérieure, ou étrangère.

« De même, le mouvement continu d'un corps qui se meut librement dans un espace sans résistance, ne suppose aucune force, ni interne ni externe; parce qu'il n'existe, ni hors de lui ni en lui, aucune force contraire tendant à détruire son mouvement. A plus forte raison, un corps immobile n'en suppose-t-il aucune: ni hors de lui, car par lui-même il n'a aucune tendance au mouvement; ni en lui, car rien hors de lui ne tend à le mouvoir. »

§ 3.

De la vitesse.

On peut concevoir les différents degrés de vitesse dont le mouvement paraît susceptible, d'après deux hypothèses analogues à celles que l'on a imaginées pour rendre raison des divers degrés de densité des corps matériels.

La première consiste à supposer que le mouvement est *continu*, mais qu'il est en effet susceptible de tous les degrés de vitesse; comme certains philosophes supposent que la matière d'un corps, d'un corps fluide au moins, forme une substance *continue*, ou sans pores, mais susceptible de condensation et de dilatation. En sorte que, quand un corps se meut soit avec une lenteur extrême, soit plus ou moins rapidement, il n'y a pas un instant, quelque court qu'il puisse être, pendant

vitesse de projection qui n'est guère moindre de sept lieues par seconde, a un mouvement de révolution autour du soleil, dont il est probable que le centre n'est pas non plus immobile dans l'espace absolu.

D'après cela, et si l'on fait attention à toute cette complication de mouvements, on sera convaincu, je pense, que nous ne pouvons connaître ni la vitesse, ni le véritable sens du mouvement des corps, ni, par suite, leur *quantité de mouvement*. Ce qui est certain, c'est qu'un corps qui serait effectivement en repos dans l'espace absolu ne pourrait l'être que transitoirement, si non instantanément; et ce repos, qui ne serait qu'un repos d'action, ne pourrait avoir lieu que par l'application d'une force passagère, qui ferait équilibre à la résultante de toutes les forces naturelles qui agissent sur ce corps sans interruption, et qui ne peuvent jamais, pour ainsi dire, se contre-balancer parfaitement.

§ 5.

Suite du précédent. — Du mouvement circulaire.

I. D'après la nature du mouvement d'inertie, ou l'idée que nous en avons, si l'on imagine une ligne courbe, telle, par exemple qu'une circonférence de cercle, on comprendra sans peine qu'il serait impossible d'imprimer à un corps placé sur cette ligne une impulsion ou une suite d'impulsions telles, que ce corps, abandonné ensuite à lui-même, continuât un seul instant à suivre la trace de cette courbe, dont tous les points peuvent être envisagés comme des lignes droites excessivement petites, ayant toutes des directions différentes. Il est évident que la direction que suivra le mobile sera le prolongement de la petite ligne droite dans laquelle il se trouvait au moment où la dernière impulsion lui a été donnée, et que ce prolongement est une tangente au cercle, c'est-à-dire une droite qui ne le touche qu'en un seul point.

Si ce corps était retenu dans les limites du cercle par un

obstacle, ou par une force quelconque, qui l'obligeât à chaque instant de changer de direction, il arriverait alors nécessairement qu'à chacun des points de la circonférence il serait en quelque sorte sollicité par sa propre inertie à prendre la direction d'une tangente au cercle, ou, pour mieux dire, à suivre naturellement celle dans laquelle il se trouvait.

Il suit de là que, lorsqu'un point physique, ou un corps, quel qu'il soit, décrit une ligne circulaire ou toute autre courbe, en vertu de son mouvement d'inertie et d'un mouvement d'action produit par une force quelconque, si cette force est tout à coup détruite ou que son action cesse subitement, le mouvement redevient rectiligne, ou tangentiel, et par conséquent le mobile s'éloigne de plus en plus du centre autour duquel il tournait.

D'après cela, on paraît croire généralement que tout corps qui se meut en rond a une *tendance* réelle à s'éloigner du centre, qu'il fait *effort* comme un ressort tendu, qu'il est armé d'une *force* qui le sollicite incessamment à fuir ce point central; et, par cette raison sans doute, on a donné à cette prétendue force, qui n'est autre chose que l'inertie elle-même considérée dans cette circonstance particulière, le nom de *force centrifuge*.

Mais si cette tendance, si cette force existait réellement, le mobile, devenu libre, suivrait la direction du rayon du cercle, en s'éloignant ainsi, par le plus court chemin, de l'origine de ce dernier; ou du moins il *tendrait* à prendre cette direction, dont il se rapprocherait insensiblement, comme un corps lancé horizontalement sur la terre se rapproche de plus en plus de la verticale.

Il n'en est point ainsi. Le mobile, à partir du point dans lequel il se trouvait au moment où la *force* qui le retenait dans son orbite a cessé d'agir, prend la direction de la tangente, c'est-à-dire qu'il suit naturellement et sans effort ni tendance celle dans laquelle il se trouvait à l'instant où la force qui agissait sur lui a cessé d'exister.

Mais, dira-t-on peut-être, en suivant, dès qu'il devient libre, la direction de cette tangente, il ne laisse pas de s'écarter de plus en plus de l'origine des rayons; donc il a une

tendance à fuir ce point central. Il s'en éloigne, il est vrai, et par une raison fort simple, c'est que tous les points d'une ligne droite ne peuvent pas être à égale distance d'un même point : mais il ne s'ensuit pas qu'il ait une tendance à s'en éloigner, qu'il fasse aucun effort pour cela : il s'en éloigne, mais il ne fuit pas, puisque jamais, quand son mouvement serait éternel, il ne reviendrait de lui-même dans la direction d'un des rayons du cercle. D'ailleurs une tendance suppose, non-seulement un but, mais encore une force toujours agissante. Les corps tendent à se porter vers le centre de la terre, par l'action continue de la pesanteur, qui les dirige vers ce but : mais un corps qui se meut en vertu de sa seule inertie n'est soumis à l'action d'aucune force, non plus que celui qui est en repos ; il ne tend vers aucun but, il ne fuit aucun but : car si on le détourne de la direction de son mouvement, il n'y revient pas, comme ferait un pendule écarté de sa verticale, ou comme une aiguille de boussole qu'on aurait fait sortir de son méridien magnétique ; il suit, au contraire, la nouvelle direction qu'on lui a fait prendre, et il l'abandonnera avec la même facilité que la première, du moment où une nouvelle force agira sur lui. Or telle est précisément la manière dont se comporte un corps ou un point matériel qui, d'abord contraint de se mouvoir autour d'un centre, ce qu'il fait d'ailleurs sans répugnance, ensuite redevient libre.

La force centrifuge, ou ce que l'on nomme improprement ainsi, et le mouvement tangentiel, qui ne sont qu'une seule et même chose, ne diffèrent donc point du mouvement d'inertie ; cette prétendue force n'est que l'inertie elle-même, envisagée dans les corps qu'une force *positive* retient dans une courbe, en les obligeant à changer incessamment de direction. Il faut une force réelle et toujours en action pour changer toujours l'état d'un corps ; mais la manière d'être permanente, uniforme, d'un corps, soit en mouvement, soit en repos, n'en suppose aucune. Un mobile affranchi de toute influence étrangère ne tend pas plus à se mouvoir en ligne droite qu'en ligne courbe, il ne *tend* à se mouvoir en aucune façon, nous

l'avons déjà dit : son mouvement actuel est une manière d'être, toute passive, qu'il a reçue bon gré, mal gré, et qu'il conserve de même, tant par indifférence que par impuissance.

II. Il existe cependant une force très-réelle, que l'on peut, que l'on devrait seule appeler *force centrifuge*, et qu'il me semble qu'on a quelquefois confondue avec la précédente, je veux dire avec le *mouvement tangentiel* (qui n'est pas une *force*) : c'est celle en vertu de laquelle un corps qui se meut circulairement exerce une action sur l'obstacle ou la force qui le retient dans son orbite ou qui le pousse vers le centre, et qui constitue la *force centripète*. Ces deux forces sont toujours opposées entre elles, tandis qu'elles agissent, toutes deux, lorsque la courbe décrite est un cercle parfait, suivant une direction perpendiculaire à celle du mouvement tangentiel.

Lorsqu'un corps en mouvement rencontre un corps immobile, il exerce sur lui une action qui le forcerait à prendre la direction du premier si le choc était central : mais s'il est oblique, la direction du mouvement du second corps forme, avec celle qu'avait le premier avant le choc, un angle, qui se rapproche d'autant plus d'un angle droit, que l'obliquité du mouvement ou du choc est plus grande.

Or, quand un mobile ne se meut en rond que parce qu'il est retenu par un obstacle matériel, comme on le voit, par exemple, dans le jeu de la roulette, il exerce sur chacune des parties de cet obstacle, par un choc qui, dans ce cas, est toujours le plus oblique possible (et il l'est d'autant plus que le cercle est plus étendu), une action qui est diamétralement opposée à celle que l'obstacle exerce sur lui, et dont la direction forme sensiblement un angle droit avec celle du mouvement tangentiel ; en sorte que, si les parties de cet obstacle étaient libres, indépendantes les unes des autres, elles auraient, par l'effet de ce choc, un mouvement centrifuge, en ce sens qu'elles prendraient la direction des rayons du cercle : tandis que le mobile lui-même, devenu libre, suivrait naturellement celle de la tangente.

D'après l'idée que nous avons de la force mécanique en général, voyons ce qu'il faut entendre, pour être conséquent, par force centrifuge et force centripète.

Supposons qu'un corps se meuve en rond, retenu par un obstacle circulaire : dans chacun des points de cet obstacle il y aura un choc. Or il n'y a réellement pas d'autre *force centrale*, parce qu'il n'y a pas ici d'autre force mécanique, que ce choc lui-même. Mais si je le rapporte, ou si j'en attribue la cause au corps mobile, je l'appelle force *centrifuge*, par la raison que, si la partie de l'obstacle sur laquelle agit le mobile à un moment donné était libre, ou cessait de faire corps avec les autres, elle serait, par ce choc même, chassée loin du centre, suivant la direction d'un des rayons du cercle. Si, au contraire, j'attribue le choc à la résistance de l'obstacle, je l'appelle force *centripète*, parce qu'elle est opposée à la force centrifuge, ou qu'elle agit dans le sens de la circonférence au centre.

Ces deux forces, centrifuge et centripète, qui n'existent point l'une sans l'autre, sont toujours égales entre elles; ainsi la mesure de l'une est celle de l'autre : ce qui est évident, puisque ces deux forces n'en sont réellement qu'une.

Supposé qu'une des parties de l'obstacle soit libre, ou cesse d'adhérer aux autres; lorsque le mobile y passera, il la chassera loin du centre, par son action centrifuge, avec une vitesse qui, toutes choses égales d'ailleurs, sera proportionnelle à la vitesse tangentielle qu'aura le mobile en passant dans ce point. Si cette partie de l'obstacle était retenue à la même distance du centre par des fils de jonction entre lesquels passerait le mobile, de façon qu'on pût la comparer à un étrier, la tension de ces fils serait aussi proportionnelle à la vitesse tangentielle : et ainsi la force centrifuge, qui n'est en effet que la force proprement dite, la force mécanique, ou d'impulsion, considérée dans un cas particulier, a, comme elle, pour mesure la vitesse du mobile, toutes les autres circonstances restant les mêmes.

Si le corps circulant, au lieu d'aller frapper successivement chacun des points de l'obstacle, exerçait une pression continue

sur un seul de ces points, par exemple sur cette partie détachée qui est retenue par des fils de jonction, et que l'on pourrait assimiler à une fronde, ainsi qu'il arriverait si l'obstacle, tournant, dans le même sens, avec le mobile, était animé de la même vitesse; je donnerais alors à la force centrifuge (qui deviendrait proportionnelle au carré de la vitesse) le nom d'*effort centrifuge*, ou de force centrifuge continue.

Toutes ces définitions, fondées sur des effets très-réels, et non sur des apparences, encore moins sur des idées chimériques, sont fort claires, et découlent naturellement les unes des autres.

La force centrifuge simple et l'effort centrifuge ne diffèrent cependant pas essentiellement. Mais dans le cas de la première, nous avons considéré le mobile dans de simples points, ou dans des *arcs égaux*, sans avoir égard au *temps* qu'il demeure dans chacune de ces directions centrales, lequel peut varier pour chacune d'elles si la courbe décrite n'est pas un cercle : au contraire, dans le cas de l'effort centrifuge, on considère cette force continue dans des *instants égaux*, sans avoir égard à la longueur et à la *différence des arcs décrits* dans l'espace par le mobile et le point de l'obstacle contre lequel il agit pendant ces éléments du temps. Il en serait de même, du reste, quant au résultat mathématique, de l'effet total que produirait le mobile sur l'obstacle immobile (ou les points qu'il toucherait) dans un instant donné.

CHAPITRE III.

De la force mécanique, ou d'impulsion.

§ 1.

De la résistance.

Les physiciens pensent que la *force* d'un corps, ou la propriété en vertu de laquelle il change l'état de repos ou de mouvement d'un autre corps, est égale à sa *quantité de mouvement*, c'est-à-dire à sa masse multipliée par sa vitesse. D'où il suit que la force d'un corps immobile est toujours égale à zéro.

Les corps à l'état de repos étant donc, suivant eux, dépourvus de toute force, quelques savants en ont justement conclu qu'ils ne peuvent *agir* en aucune manière sur les corps mobiles, et que leur résistance, ou leur réaction, n'est qu'apparente; qu'elle consiste seulement en ce qu'il est impossible qu'un corps mobile communique à un autre une partie de sa vitesse, sans la perdre lui-même; qu'il y *répande* une portion de son mouvement, sans rester lui-même privé d'une quantité de mouvement égale à celle qu'il a dépensée. Quant à la cause de cette dépense forcée, on ne s'en inquiète guère.

« On sait, dit Haüy, qu'un corps dont l'état vient à changer par l'action d'une force étrangère ne se prête à cet effet qu'en altérant lui-même l'état de cette force, c'est-à-dire en lui enlevant une partie de son mouvement. On en a conclu que la persévérance d'un corps dans son état de repos ou de mouvement uniforme, était elle-même l'effet d'une force réelle qui résidait dans ce corps; et l'on a envisagé cette force, tantôt comme une résistance, en ce qu'elle s'opposait à l'action de l'autre force, pour changer l'état de ce corps; tantôt comme

un effort, en ce qu'elle tendait à apporter du changement dans l'état de l'autre force.

« Le célèbre Laplace a proposé une manière plus nette et plus naturelle d'envisager l'inertie. Pour concevoir en quoi elle consiste, supposons un corps en mouvement qui rencontre un corps en repos : il lui communiquera une partie de son mouvement ; en sorte que, si le premier a, par exemple, une masse double de celle du second, auquel cas sa masse sera les deux tiers de la somme des masses, la vitesse qu'il conservera sera aussi les deux tiers de celle qu'il avait d'abord ; et comme l'autre tiers qu'il a cédé au second corps se trouve répandu sur une masse une fois plus petite, les deux corps auront après le choc la même vitesse.

« L'effet de l'inertie se réduit donc à la communication que l'un des deux corps fait à l'autre d'une partie de son mouvement : et parce que ce dernier ne peut recevoir sans que le premier ne perde, on a attribué cette perte à une résistance exercée par le corps qui reçoit. Mais il en est ici à peu près du mouvement comme d'un fluide élastique contenu dans un vase, avec lequel on mettrait en communication un autre vase qui serait vide ; ce fluide s'introduirait par sa force expansive dans le second vase, jusqu'à ce qu'il se trouvât distribué uniformément dans les capacités des deux vases : de même un corps qui en choque un autre ne fait, pour ainsi dire, autre chose que verser dans celui-ci une partie de son mouvement ; et il n'y a pas plus de raison pour supposer ici une résistance que dans l'exemple que nous venons de citer.

« Il est vrai que, quand on frappe avec la main un corps en repos, ou dont le mouvement est moins rapide que celui de cette main, on croit éprouver une résistance ; mais cette illusion provient de ce que l'effet est le même à l'égard de la main, que si elle était en repos et que ce fût le corps qui vint la frapper avec un mouvement en sens contraire. » (*Tr. de phy.* 1. 9.)

Rien n'est plus ingénieux que l'idée de Laplace ; mais il faut la prendre pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour une comparaison, et se garder de conclure, comme si le mouvement,

qu'on a comparé à un fluide aériforme, était effectivement un fluide ou quelque chose de semblable, ayant une existence réelle et indépendante des corps qu'il anime. En philosophie, plus une comparaison est juste, plus, si l'on n'y prend garde, elle induit en erreur sur la nature des choses; parce qu'en effet plus les termes de la comparaison se rapprochent, moins on peut éviter de les confondre.

Puisqu'il ne nous est pas possible de connaître la vitesse réelle ou absolue des corps, nous ne pouvons pas calculer ce que l'on nomme leur quantité réelle de mouvement, qui est égale à leur masse multipliée par leur vitesse absolue. Nous sommes certains qu'il y a mouvement toutes les fois que deux corps s'écartent ou se rapprochent l'un de l'autre; mais tout ce que nous pouvons connaître, c'est leur vitesse respective. Si l'un des deux corps était en repos, et c'est ce que nous ignorons, la vitesse réelle de l'autre serait alors égale à cette vitesse respective, et sa quantité de mouvement, au produit de cette vitesse par sa masse. Or, en mécanique, où l'on ne considère que des repos et des mouvements relatifs, on rapporte tout à des points que l'on regarde comme fixes, quoiqu'ils ne le soient réellement pas; et ainsi ce que les mathématiciens appellent quantité de mouvement n'est encore que relatif, et celle d'un corps à l'égard d'un autre considéré comme fixe, n'est rien de plus que sa masse multipliée par leur vitesse respective: de sorte que, si un corps, qui paraît en mouvement dans un espace relatif, était par le fait en repos dans l'espace absolu, sa quantité de mouvement relative serait égale à sa masse multipliée par la vitesse des corps que l'on regarderait comme fixes et qui en réalité seraient en mouvement dans l'espace absolu.

Comment donc, d'une part, peut-on soutenir qu'un corps en repos, et qui ne l'est jamais qu'en apparence, n'exerce aucune action sur le corps mobile qui le choque; qu'il ne lui oppose aucune résistance, c'est-à-dire qu'il n'a aucune force pour changer son état de mouvement? car la résistance n'est ici que la force d'un corps en repos dans l'espace relatif, n'est que

la puissance en vertu de laquelle un corps en apparence immobile fait perdre au corps qui le choque une partie de sa vitesse apparente et relative , ce qui est peut-être lui en communiquer une réelle en sens contraire.

Comment , d'une autre part , peut-on dire que la force d'un corps est , dans tous les cas , égale à sa quantité de mouvement , ou à sa masse multipliée par sa vitesse ? Si l'on veut parler de la vitesse relative , ou apparente , et nous n'en connaissons point d'autre , rien n'est plus absurde , puisqu'il résulterait de là que la force d'un corps dépendrait de la manière dont nous l'envisageons , ou de l'état où nous nous trouvons par rapport à lui .

Supposons le centre de la terre immobile dans l'espace , et n'ayons égard qu'à son mouvement de rotation autour de son axe : ce mouvement a lieu d'occident en orient , avec une vitesse , pour chaque latitude , qui va en décroissant de l'équateur au pôle. Imaginons , dans un point de la terre où la vitesse est de trois lieues par minute , un rocher à pic contre lequel un boulet de fer aille frapper avec une force calculée d'après une vitesse de six lieues par minute , laquelle sera la vitesse respective du rocher et du globe de fer. Si celui-ci va , comme la terre , d'occident en orient , il fera réellement neuf lieues par minute : il n'en fera que trois s'il se meut en sens contraire. Placés sur ce globe , nous nous croirions immobiles , et nous verrions la terre , ou le rocher s'approcher de nous , dans tous les cas , avec une vitesse de six lieues par minute. Dans cette circonstance donc , on calculerait sa force d'après cette vitesse , en prétendant que le globe de fer n'aurait point de force , et n'opposerait aucune résistance au mouvement de la terre. Mais comme nous nous trouvons en réalité sur la surface de la terre , c'est elle , c'est le rocher qui nous paraît immobile ; et l'on soutient en conséquence qu'il n'opposera aucune résistance au mouvement du boulet , qu'il n'exercera sur lui aucune action pour changer son état.

Un homme va se frapper la tête contre un mur : il y répand tout le mouvement dont il était animé , ce qui lui cause une

certaine douleur ; tandis qu'il n'aurait rien senti s'il s'était arrêté volontairement , ou qu'il eût perdu sa vitesse de toute autre manière : il croit donc éprouver une résistance. Il se trompe , dit - on , et cette *illusion* provient de ce que l'effet est le même que si cet homme était en repos et que ce fût la muraille qui l'eût frappé. Mais si l'effet est le même , comme je le crois aussi , et si d'ailleurs on ne peut pas démontrer *à priori* que les corps en repos n'exercent point d'action sur les corps en mouvement , de quel droit conclut-on que la résistance de ces corps n'est qu'une illusion ? Pour moi , comme je sais pertinemment que les corps qui paraissent immobiles ne le sont réellement pas , j'en inférerais , avec plus de raison , que ce n'est pas la *résistance* des corps immobiles , mais en effet le *repos* des corps résistants , qui est une illusion. Or on peut déduire d'un raisonnement fondé sur l'expérience et l'analogie , qu'un corps réellement en repos dans l'espace absolu opposerait aux corps en mouvement la même résistance , ou se comporterait de la même manière , que ceux dont le repos n'est que relatif ou apparent.

On ne veut point qu'un corps en repos puisse résister à un corps en mouvement , et l'on prétend qu'un mobile perd une portion de sa vitesse de la même manière qu'un ballon de verre rempli d'un fluide élastique en perdrait une partie si on le mettait en communication avec un autre ballon vide de toute matière. Comme celui-ci n'opposerait aucune résistance au premier , et recevrait , sans exercer d'action , d'une manière toute passive , le gaz que l'autre ballon lui transmettrait ; on ne craint point de dire qu'il *n'y a pas plus de raison* pour supposer une résistance mécanique dans l'une de ces deux circonstances que dans l'autre : comme s'il y avait quelque chose de commun entre le *mouvement* , ou la force d'un mobile , et un *fluide aéri-forme* ; entre le *repos* , ou la résistance , ou la cause , quelle qu'elle soit , qui altère le mouvement , et le *vide*. Du moins on aurait dû ajouter que la force du corps mobile est une illusion comme la résistance du corps immobile , puisque le ballon plein d'air n'exercerait pas plus d'action mécanique sur le bal-

lon vide que celui-ci sur le premier : c'est le fluide lui-même qui, par sa force expansive et sa tendance à se répandre uniformément dans l'espace, passerait en partie de l'un dans l'autre ballon.

D'ailleurs, si un corps ne perd son mouvement que parce qu'il le répand dans un autre, comment expliquera-t-on l'état d'équilibre de deux corps de même masse qui agissaient en sens contraire avec des vitesses égales ? Il n'y a plus ici de corps vide de mouvement ou sans force. La comparaison dont il s'agit ne peut s'appliquer qu'au seul cas où l'un des corps serait effectivement en repos, et le repos n'existe pas ! Au reste, une comparaison, fût-elle juste en tout point, ne prouve rien ; elle ne peut servir qu'à expliquer ou plutôt éclaircir une proposition déjà démontrée, et certes ce n'est pas ici le cas. Il n'est donc pas raisonnable de soutenir que quand deux corps, dont l'un est en repos, changent de manière d'être par leur choc mutuel, leur action n'est pas réellement réciproque, et d'attribuer à un seul d'entre eux le changement d'état de l'un et de l'autre.

Jé suis bien loin de prétendre que la résistance consiste dans un *effort* de la part du corps qui l'exerce pour arrêter le corps en mouvement ; ce serait admettre un fait inconciliable avec l'inertie. Je dis seulement que les corps en repos agissent sur les corps en mouvement de la même manière que ceux-ci sur les premiers, quelle que soit cette manière d'agir ; et que la résistance dans les corps immobiles, supposé qu'il y en ait de tels, ne diffère point de ce que l'on appelle force dans les corps mobiles, qui ne font pas non plus d'*effort* pour mettre en mouvement les corps en repos.

Je dis aussi que la force d'un mobile n'est point absolue et indépendante des corps sur lesquels il agit, qu'elle ne peut point se calculer d'après sa masse et sa vitesse propres, et que la force, ou la résistance de deux corps qui se choquent, dépend toujours des masses de l'un et de l'autre et de leur vitesse respective, quel que soit l'état de chacun d'eux, ou le sens de leur mouvement, lorsque tous deux sont mobiles. Un corps isolé n'a ni force ni résistance.

Rien absolument n'autorise à penser que les corps mobiles, et il n'est ici question que du mouvement et du repos d'inertie, agissent différemment sur les corps en repos que ces derniers sur les autres. Il est vrai, comme on me l'a objecté, qu'après le choc les deux corps sont l'un et l'autre en mouvement dans l'espace relatif; mais cette espèce de victoire que le corps mobile semble remporter sur l'autre corps est tout à fait illusoire, et le privilège exclusif qu'on voudrait lui accorder en conséquence, le pouvoir qu'on lui attribue de causer seul le changement d'état qu'éprouvent les corps par leur action réciproque, est comme une de ces vieilles injustices consacrées par l'usage; c'est du moins un ancien préjugé fondé sur une fausse manière de voir et établi par l'irréflexion. Si les corps étaient d'une dureté absolue, comme le sont les molécules de la matière, ou bien encore si le mouvement d'inertie n'était susceptible que d'un seul degré de vitesse, il est vraisemblable, du moins dans ce dernier cas, qu'un corps mobile qui en rencontrerait un de même masse et en repos, communiquerait à celui-ci toute sa vitesse et rentrerait lui-même en repos par l'action de l'autre corps : mais, d'une part, les corps sont des assemblages de points matériels qui ne se touchent pas immédiatement, et, de l'autre, le mouvement est susceptible d'une infinité de degrés. Il en résulte, et l'expérience prouve d'ailleurs que le corps en mouvement ne perd que la moitié de sa vitesse, et que l'autre corps n'acquiert également que la moitié de la vitesse dont le corps mobile était animé. Mais l'action de ces corps en est-elle moins réciproque? Un corps change-t-il moins d'état, ou de manière d'être, en passant d'une vitesse comme 2 à une vitesse comme 4, ou d'une vitesse comme 4 à une vitesse comme 2, que lorsqu'il passe d'une vitesse comme 2 à une vitesse égale à zéro, ou d'une vitesse nulle, c'est-à-dire de l'état de repos à une vitesse comme 2? Tout n'est-il pas égal de part et d'autre? Le corps en mouvement entraîne-t-il le corps immobile sans rien perdre de sa vitesse? Non. Ne demandez donc pas, dis-je au critique qui me fait cette objection, pourquoi les deux corps, après le choc,

ne sont pas en repos au lieu d'être en mouvement ; car alors le corps immobile aurait en effet le privilège exclusif que nous avons refusé au corps mobile, et l'action qu'il exercerait sur celui-ci ne serait plus réciproque. Ajoutons qu'il serait très-absurde de supposer, ou qu'un mobile, considéré du moins comme un seul tout, comme un point physique, pût changer d'état, sans une action, sans une cause extérieure quelconque ; ou que cette cause fût d'une autre nature que celle qui change l'état d'un corps en repos.

On est naturellement porté à joindre à l'idée de force ou d'action celle de mouvement, qui paraît en être inséparable (bien que cela ne soit pas réciproque), parce que dans le fait, deux corps, sans le mouvement de l'un des deux, ne pourraient exercer aucune action mécanique l'un sur l'autre. Il faut faire attention que, le repos n'étant pas susceptible de plus et de moins, si ce n'est dans sa durée, l'exclusion du mouvement supposerait qu'il n'existe aucune différence dans l'état des deux corps ; tandis que, par une raison contraire, les deux corps, sans qu'aucun d'eux fût en repos, pourraient avoir différentes manières d'être : mais si les corps ne pouvaient se mouvoir que dans un seul sens, avec une vitesse qui ne fût pas susceptible de différents degrés, il n'y aurait pas plus d'action sans repos que sans mouvement ; et en effet deux corps, même en contact, qui se meuvent dans le même sens avec une vitesse commune, n'exercent pas plus d'action l'un sur l'autre, que s'ils étaient tous deux dans un repos absolu. D'où il faut conclure que ce n'est point le mouvement lui-même qui constitue l'action, ni qui seul la fait naître ; mais qu'elle naît d'une différence dans l'état respectif des corps, ou d'une opposition dans leur résistance : et il n'y a aucune raison valable pour accorder à l'un des deux le pouvoir de changer l'état de l'autre corps, et refuser à celui-ci la même faculté. Un corps en repos, quant à la résistance qu'il oppose au mobile qui le rencontre, tient exactement le milieu entre deux corps en mouvement, dont l'un agirait dans le sens du mobile que nous considérons, et l'autre dans le sens contraire, avec une vitesse égale.

Il est donc évident qu'un corps en repos a la même vertu pour arrêter un mobile ou lui faire perdre une partie de sa vitesse, que celui-ci pour donner le mouvement au corps qui en était privé; et que les forces qui produisent ces changements d'état, fondées, l'une comme l'autre, sur l'impénétrabilité de la matière, sont absolument de la même nature; que, par conséquent, la résistance des corps en repos n'est pas plus une illusion que la force des corps mobiles.

§ 2.

De la force.

I. La force est, en général, la propriété par laquelle une substance, matérielle ou spirituelle, peut, n'importe de quelle manière, produire du mouvement ou une tendance au mouvement dans une autre, ou dans elle-même si elle est composée de parties; et détruire un mouvement existant, en augmenter, en diminuer la vitesse, ou en changer la direction.

Ainsi la substance qui pense est douée d'une certaine force, et cette force est la volonté, puisque l'âme, ou la substance qui pense, quelle que soit sa nature, et n'importe comment, peut, en vertu de cette faculté, mouvoir le corps auquel elle est jointe, ou changer la direction et la vitesse de son mouvement actuel.

De même la pesanteur est une force, puisque la terre, en vertu de cette propriété, imprime le mouvement ou une tendance au mouvement à tous les corps placés à sa surface ou dans son voisinage.

Les diverses parties du corps humain et les parties de ces parties ont aussi, dans le même sens, parmi les propriétés qui les caractérisent, des forces particulières, dont l'ensemble constitue sans doute la *force vitale*, dénomination collective sous laquelle on peut ou doit comprendre les forces du *principe vital*, s'il existe un tel principe, c'est-à-dire un être réel, qui diffère des organes et mette en jeu leur activité.

Les forces peuvent être considérées comme de différente nature; parce que, d'une part, les mouvements produits sont eux-mêmes de nature différente, et que, de l'autre, les substances agissent diversement, suivant leur nature, pour produire le mouvement: mais, néanmoins, elles rentrent toutes dans la définition claire et précise que j'ai donnée de la force en général. Le mot *force*, en dehors de cette définition, n'a plus aucun sens; il ne désigne que des êtres de raison ou des chimères, dont on ne peut se faire aucune idée et que l'on ne saurait définir.

La force d'impulsion et celle d'attraction sont les seules que l'on doit reconnaître en mécanique.

Cependant, même en laissant à part l'attraction moléculaire et la pesanteur universelle, les physiciens et les mécaniciens eux-mêmes donnent à ce mot *force* plusieurs significations différentes.

Quelquefois on l'emploie, mais par abus, pour désigner ce qu'en d'autres termes on appelle la *quantité de mouvement* d'un corps, laquelle n'étant que le mouvement de toutes ses parties, est égale à la masse de ce corps multipliée par sa vitesse. Or cette quantité est antérieure à l'impulsion; elle en est donc indépendante, et par conséquent elle ne peut pas constituer la force mécanique; et celle-ci, quoi qu'on en dise, ne lui est point proportionnelle.

Souvent le mot *force* exprime ce qu'on appelle *cause du mouvement* (d'inertie), cause qui fait qu'un corps mis en mouvement par une première impulsion *continue* de se mouvoir, et sans laquelle on s'imagine que le corps rentrerait dans l'état de repos. La plupart des physiciens pensent que cette force est elle-même proportionnelle à la quantité de mouvement, ou à la vitesse, pour des masses égales. Au reste, cela est fort indifférent, car cette prétendue cause est un être tout à fait imaginaire. Je ferai seulement observer qu'il est contradictoire de soutenir que cette force est le principe ou la cause du mouvement, et de la mesurer, comme on le fait toujours, par la vitesse apparente des corps, qui, d'ailleurs, est la seule que nous

puissions connaître : car, si les corps ne pouvaient continuer de se mouvoir que par une force quelconque, elle serait évidemment proportionnelle à leur vitesse réelle, que nous ne connaissons jamais.

La force proprement dite, la *force mécanique*, est la propriété par laquelle un corps qui en touche actuellement un autre, lui enlève ou lui communique en sens contraire une certaine quantité de mouvement ; et c'est, selon moi, cette quantité même qui en est la mesure, et non celle dont un mobile est actuellement animé. Car la force suppose toujours une relation entre deux substances et n'a rien d'absolu : elle ne peut donc se mesurer que par la grandeur de ses effets, c'est-à-dire par la quantité de mouvement qu'un corps enlève ou communique à un autre : or cette quantité, comme on peut le démontrer par le calcul, est toujours égale à leur *vitesse respective* (à celle avec laquelle ils se rapprochent) *multipliée par le produit et divisée par la somme de leurs masses*.

Il faut remarquer que cette *vitesse respective* et cette quantité de mouvement sont tout à fait indépendantes du mouvement et du repos apparents des corps que l'on considère, ou de notre situation, de notre manière d'être à leur égard.

On prétend que la force d'un corps, dans quelque sens que l'on prenne ce mot, est *toujours* égale à sa masse multipliée par sa vitesse.

Cela serait formellement démenti par l'expérience, si l'on jugeait, avec moi, de la force d'un corps par l'effet qu'il produit hors de lui, c'est-à-dire sur un autre corps ; excepté dans quelques cas particuliers, d'après lesquels on a peut-être établi la règle générale. En effet, si, par exemple, une masse comme 4, animée d'une vitesse comme 3, avait la même force, à l'égard d'un corps immobile, qu'une masse comme 5 agissant avec une vitesse comme 4, elle devrait imprimer au corps soumis à son action la même vitesse que lui communiquerait cette dernière masse, et c'est ce qui n'est point. D'un autre côté, le corps immobile n'agira pas non plus de la même manière sur ces deux masses, bien qu'elles aient une égale

quantité de mouvement, qu'elles aient même force à l'égard d'un obstacle invincible, et qu'elles se fassent équilibre en agissant l'une contre l'autre : ce qui résulte du principe même dont je viens de donner l'expression mathématique. Ainsi, quoique deux corps pourvus d'une égale quantité de mouvement aient même force l'un par rapport à l'autre, ils n'ont pas pour cela même force à l'égard d'un troisième, ni en eux-mêmes.

La cause des changements d'état qu'éprouvent deux corps par leur choc mutuel, n'existe donc ni exclusivement dans l'un des deux, ni séparément dans l'un et dans l'autre. Ces changements n'ont qu'une cause commune ; et cette cause, purement relative, comme les effets qu'elle produit, se compose, non de deux ou de quatre, mais de trois éléments dans tous les cas possibles, savoir, de la masse de chacun des corps choquants, et de leur vitesse respective, à laquelle, quand l'un des corps est en repos, celui-ci contribue par son immobilité, comme le corps en mouvement par sa vitesse propre : car si les deux corps agissaient avec la même vitesse, dans le même sens, leur vitesse respective serait nulle, comme s'ils étaient l'un et l'autre en repos.

La quantité de mouvement que deux corps s'enlèvent ou se communiquent réciproquement par leur choc direct est toujours égale de part et d'autre, soit que l'un des deux se trouve en repos, soit qu'ils se meuvent l'un et l'autre, dans le même sens ou en sens contraire ; et cette quantité de mouvement est la véritable mesure, du moins nous n'en connaissons point d'autre, de leur action réciproque, de leur choc mutuel, de la force ou de la résistance de chacun d'eux.

On sait d'ailleurs que quand deux corps agissent en sens contraire avec une égale quantité de mouvement, ils demeurent en équilibre après le choc, c'est-à-dire que toute cette quantité de mouvement est détruite par leur action réciproque. Cette action, ou la force du choc, ou la résistance de chacun de ces corps, est donc, dans ce cas, proportionnelle à leur quantité de mouvement avant le choc.

Or, comme les choses se passent dans l'espace relatif de la même manière que dans l'espace absolu ; que le choc ne dépend que de la vitesse respective et nullement de la différence qui peut exister dans les états de mouvement ou de repos des corps choquants ; que d'ailleurs nous ignorons quel est le véritable état des corps dans l'espace absolu, et que, par ces considérations, nous pouvons toujours feindre que la vitesse respective de deux corps est distribuée de manière que la vitesse propre de chacun d'eux est en raison inverse de sa masse, ou qu'ils ont même quantité de mouvement en sens contraire dans l'espace absolu ; il suffira, pour trouver l'intensité du choc, ou bien la quantité de mouvement enlevée ou communiquée, dans tous les cas possibles, les masses et les vitesses étant seules connues, de calculer, d'après ces données, une valeur pour représenter la vitesse que l'un des corps choquants devrait avoir pour demeurer en repos, après le choc, dans l'espace absolu. Et l'on trouvera, de cette manière, que la force ou la résistance de chacun des corps est, dans tous les cas, égale à leur vitesse respective, multipliée par le produit de leurs masses divisé par leur somme.

Un corps en repos peut être doué d'une force aussi bien qu'un corps mobile, non-seulement parce que le corps qui nous paraît immobile ne l'est réellement pas, et qu'un corps mobile n'a jamais en réalité ni la vitesse ni la direction qu'il nous paraît avoir ; mais surtout parce que l'action de deux corps qui se choquent, l'un des deux fût-il réellement en repos, est toujours réciproque et parfaitement égale de part et d'autre, puisque chacun d'eux communique à l'autre, ou lui enlève en sens contraire, une même quantité de mouvement ; enfin, parce qu'un corps en repos se comporte, en effet, comme un corps en mouvement d'une masse plus petite, à l'égard d'un autre mobile.

II. La force d'impulsion n'est autre chose que le choc considéré comme la cause efficiente qui fait passer un corps d'un état à un autre. Si je transporte en idée cette cause dans le

corps mobile, je l'appelle *force*; si je la transporte dans le corps immobile, je l'appelle *résistance*.

La résistance ne diffère donc de la force que par une simple circonstance; encore cette circonstance n'a-t-elle rien de réel, puisqu'il n'y a point de repos absolu dans la nature. Ainsi la force et la résistance ne sont qu'une seule et même chose sous deux noms différents. Toutes deux sont fondées sur l'impénétrabilité de la matière et sur le mouvement *respectif* des corps, qui est toujours tel qu'il nous paraît être, quel que soit l'état réel de chacun d'eux, et que nous ne connaissons point.

La résistance au mouvement n'est, dans son principe, que la résistance à la pénétration, et, à cet égard encore, il n'y a aucune différence entre un corps mobile et un corps immobile.

Il est bien vrai cependant que celui-ci ne résiste point au mouvement qu'un corps mobile tend à lui imprimer, en ce sens qu'il ne fait aucun effort sur lui-même, pour demeurer en repos malgré la force qui le sollicite à se mouvoir; mais il résiste, en vertu de son impénétrabilité et de celle du mobile qui le choque, au mouvement de ce mobile, puisqu'il lui fait perdre une partie de sa vitesse. Et le mobile ne fait également aucun effort sur lui-même, pour conserver son état de mouvement en dépit de l'obstacle qu'il rencontre; mais il agit sur cet obstacle, en vertu de leur impénétrabilité et de leur vitesse respective, de la même manière que l'obstacle agit sur lui.

On peut démontrer l'identité de nature de la *force* des corps mobiles et de la *résistance* des autres, par une simple observation, qui fait voir en même temps que cette résistance et cette force sont bien évidemment, et l'une comme l'autre, fondées sur l'impénétrabilité de la matière.

On sait que deux corps en mouvement, s'ils agissent en sens contraire avec des vitesses inversement proportionnelles à leurs masses, demeurent tous deux en repos après le choc, et que dans tous les autres cas ils se meuvent l'un et l'autre avec une vitesse commune. Mais nous nous supposons ici nous-mêmes en repos, et c'est à nous que nous rapportons et le

repos et le mouvement des autres corps. De toute manière, si nous considérons seulement, l'un par rapport à l'autre, deux corps quelconques qui viennent à se rencontrer, nous comprendrons que, quel que soit l'état de chacun d'eux, le repos ou le mouvement apparents qu'ils auront après le choc sera, dans tous les cas, un repos relatif, puisqu'ils ne s'écartent plus l'un de l'autre; que ce repos relatif nous paraîtrait réel, si nous nous trouvions nous-mêmes dans l'état de mouvement ou de repos qu'ont ces deux corps après le choc; et que ce repos relatif et apparent pourrait bien être en effet un repos réel et absolu. Or c'est ce que nous pouvons toujours supposer, puisque ce repos relatif, qui a lieu dans tous les cas, est tout à fait indépendant de la manière d'être, réelle ou apparente, des corps avant le choc; et c'est ce que nous supposons en effet, mais à notre insu, toutes les fois que nous jugeons que deux corps ont même quantité de mouvement en sens contraire; ce qui n'a lieu que parce que nous avons actuellement le même mouvement qu'ils auront tous deux après le choc. Ainsi on peut feindre que le repos, toujours relatif et quelquefois apparent, que deux corps conservent après leur choc mutuel, est toujours réel et absolu, et que par conséquent ils étaient tous deux en mouvement dans l'espace absolu, et se dirigeaient, l'un vers l'autre, avec des vitesses réciproques aux masses. Or, dans ce cas, il n'y a point de communication de mouvement, il n'y a, des deux côtés, qu'un mouvement perdu ou détruit; chacun des corps, par son impénétrabilité, arrête, comme un obstacle invincible, l'autre corps dans sa course; et ainsi la communication du mouvement et la *force* peuvent toujours être envisagées, du moins dans les masses, comme une extinction de mouvement (en sens inverse) et une *résistance* au mouvement, laquelle a pour cause ou pour fondement la résistance à la pénétration.

La force, ou la résistance, dérive donc immédiatement de l'impénétrabilité de la matière. Mais il y a ici trois choses à considérer : l'impénétrabilité elle-même, qui, mise en jeu par le mouvement respectif des corps qui se choquent, est la

cause productrice des changements que subissent ces corps dans leur état de mouvement ou de repos ; la vitesse respective qui précède le choc et sans laquelle l'impénétrabilité ne pourrait pas agir comme force ; enfin , l'inertie (qui prend ici le nom de mobilité) (1), cause conditionnelle des changements dont nous parlons, ou en vertu de laquelle les corps *obéissent* à la force qui les sollicite, et qui, sans elle, serait inefficace.

L'impénétrabilité, telle que nous la concevons, est une propriété absolue, qui n'est pas susceptible de plus et de moins. Il en est de même de l'inertie, mais celle-ci n'est qu'une propriété négative. Quant à la vitesse avec laquelle les corps s'approchent, elle est susceptible de tous les degrés. Il est d'ailleurs à remarquer qu'elle est très-réelle et toujours ce qu'elle nous paraît être, bien que l'état des corps, dont sa grandeur dépend, ne soit probablement jamais tel que nous nous l'imaginons.

L'impénétrabilité, quoique absolue en elle-même, devient relative quand on la considère dans ses effets, parce que ceux-ci dépendent également, non-seulement de la vitesse respective des corps, qui est tantôt plus grande, tantôt plus petite, mais encore de la grandeur relative des masses comparées entre elles (ce qui est fondé sur ce qu'un point physique, ou un atome, soit isolé, soit appartenant à une masse, ne peut agir que sur un seul des atomes d'une autre masse). L'impénétrabilité serait *nulle*, ce qui veut dire *sans effet*, dans les corps dont la vitesse respective égale zéro, quand même ils seraient en mouvement et en contact. Mais il ne suit point de là, comme on me l'a objecté, que la vitesse pourrait changer la première des propriétés de la matière.

Il est donc évidemment démontré, par ce qui précède, que la *force* mécanique des corps en mouvement, et la *résistance* des corps, en réalité ou en apparence, immobiles, ne sont

(1) Nous avons déjà fait observer que ce mot a plusieurs significations. Ici, c'est la propriété qu'ont tous les corps de pouvoir être mus ou changer d'état, par une cause extérieure. Dans le sens le plus ordinaire, c'est l'état d'un corps actuellement en mouvement, c'est le contraire de l'immobilité.

qu'une seule et même chose; que par conséquent elles ont même mesure, et que cette mesure ne peut pas être proportionnelle à la *quantité de mouvement* avant le choc, puisque cette quantité (d'ailleurs inconnue dans les corps en mouvement, dont nous ignorons la vitesse réelle) est absolument nulle dans les corps en repos.

Euler place aussi le principe de la force mécanique dans l'im-pénétrabilité. Mais il croit qu'elle n'agit que parce que les corps *persèverent* dans leur manière d'être, comme feraient deux hommes : l'un en mouvement, qui, sans avoir aucune intention de renverser un autre homme qu'il trouverait sur son chemin, *s'efforcerait*, malgré cet obstacle, de passer outre; l'autre en repos, qui, sans vouloir arrêter le premier, *tâcherait* de se maintenir en repos.

Mais où est la preuve de cette persévérance dans les corps bruts? où est la preuve qu'un corps résiste à son propre changement d'état, et surtout qu'il y résiste d'une manière continue, ou qu'il fait effort pour conserver l'état où il se trouve, et quoique l'expérience prouve, au contraire, qu'il change immédiatement d'état lorsqu'un autre corps agit sur lui, sans qu'il soit nécessaire, non plus, que celui-ci fasse aucun effort pour cela?

En considérant la force, ou la résistance, dans les corps en mouvement, si on se la représente comme se ranimant à mesure qu'elle s'épuise, comme se répétant sans aucune interruption, on a l'idée de l'*effort*, qui n'est qu'une force continue.

La simple force est toujours instantanée et consiste dans un seul choc : c'est celle par laquelle un corps dur agit sur un autre corps dur qu'il rencontre. La force continue, ou l'effort, que l'on peut considérer comme une suite non interrompue de petits chocs, est celle qui agit sans interruption, soit pour empêcher un corps de passer du repos au mouvement, comme lorsque nous soutenons celui qui tend à se précipiter sur la terre; soit pour le faire mouvoir dans un milieu résistant tel que l'eau, ou sur une surface raboteuse, qui, à chaque instant, détruit ou ralentit la vitesse qui lui a été communiquée.

L'effort suppose deux choses, une *tendance au mouvement* et un obstacle qui lui résiste : un ressort bandé, un corps pesant, font effort contre l'obstacle qui les retient. L'effort est donc une force continue, en vertu de laquelle un corps exerce une pression, une *action continue*; action qui ne pourrait se manifester ni dans un corps en mouvement qui n'éprouverait aucune résistance, ni dans un corps en repos qui n'aurait aucune tendance au mouvement.

L'effort dans les êtres animés se fonde pareillement sur l'im-pénétrabilité de la matière : mais ici cette propriété est mise en action par un mouvement virtuel que lui imprime et qu'entretient la volonté. Il ne diffère pas pour cela, dans son essence, de celui d'un ressort tendu, ou de tout autre corps qui agit d'une manière continue par une tendance au mouvement, puisqu'il n'est en lui-même que la matière en mouvement agissant contre un obstacle matériel; car dans tous nos efforts, nos muscles agissent toujours ou sur les objets extérieurs, ou les uns sur les autres.

Mais il n'y a rien qui ressemble à un effort, quel qu'il soit, dans un corps qui en choque un autre, par suite de leur mouvement d'inertie en sens contraire, ni, à plus forte raison, dans un corps isolé, s'il est immobile ou s'il se meut librement, par suite d'une seule impulsion, dans un milieu sans résistance. Il ne faut donc pas soutenir, comme certains physiciens, que les corps *persistent* dans leur état de mouvement ou de repos, si l'on entend par là qu'ils *s'efforcent* de conserver celui dans lequel ils se trouvent.

III. Mais le plus grand nombre prétendent, au contraire, et cela n'est pas moins faux, qu'un corps ne pourrait continuer de se mouvoir un seul instant s'il n'était pas sollicité par une force, sans laquelle il retomberait naturellement dans l'état de repos. Ils pensent qu'aucun mouvement ne peut s'effectuer qu'en vertu d'une force au moins interne, mais indépendante du corps qu'elle anime transitoirement : ce qui provient peut-être de ce qu'ils jugent du mouvement d'inertie, du mouve-

ment considéré en lui-même, par le mouvement *d'action*, qui n'est, pour ainsi dire, qu'un passage continu, ou continuellement réitéré, du repos au mouvement; lequel, par conséquent, est un véritable phénomène continu, qui suppose une action, une cause permanente, une cause extérieure toutefois. Ils regardent comme un *effet*, non pas seulement le passage du repos au mouvement, qui en est un véritablement, mais le mouvement lui-même, mais la continuation du mouvement; et ils appellent *force*, la cause immédiate de cet effet: de manière que sans cette *force*, dont il est absolument impossible de se former l'idée, les corps mobiles retomberaient d'eux-mêmes dans l'état de repos. C'est, disent-ils, en vertu de cette force, dont les seuls corps mobiles sont animés, et qu'ils transportent avec eux dans l'espace, qu'ils communiquent le mouvement aux corps immobiles, et qu'ils agissent sur eux. D'où il suit que cette action ne saurait être réciproque.

Selon moi, le mouvement n'est pas plus un effet que le repos: il n'y a d'effet que dans le passage soit instantané, soit continu ou renouvelé, du repos au mouvement ou du mouvement au repos, en un mot, d'une vitesse à une vitesse plus grande ou plus petite, ou bien encore d'une direction à une autre. Le mouvement (d'inertie) n'est, comme le repos, qu'une simple *manière d'être* purement passive, et cette manière d'être n'éprouve aucun changement, tant que le mobile par lui-même conserve la même direction et la même vitesse: or, sans changement, il n'y a point d'effet possible, car tout effet est lui-même un changement.

D'ailleurs, comme une *manière d'être*, quelle qu'elle soit, n'implique aucune cause actuelle, la continuation du mouvement d'inertie n'en suppose aucune, ne suppose aucune force qui maintienne le corps dans son état actuel de mouvement. Une force continue ne devient nécessaire, que quand une force opposée, telle que la résistance des milieux, le frottement des surfaces causé par la pesanteur, tend incessamment à détruire le mouvement communiqué. Mais lorsqu'un corps n'est

contrarié dans son mouvement par aucune cause extérieure, il continue de se mouvoir en vertu de sa seule inertie, ou de son indifférence parfaite pour le mouvement ou le repos, c'est-à-dire qu'il conserve le mouvement qui lui a été donné par une première impulsion; parce qu'il n'existe ni en lui, ni hors de lui, aucune cause tendant à le faire changer d'état.

Le mouvement est une chose si simple, qu'il serait superflu, autant qu'impossible, de le définir. Il suffit, pour en avoir l'idée, d'apercevoir deux objets dont la situation relative subit un changement quelconque; changement qui ne peut être que l'effet du mouvement de l'un des deux ou de l'un et de l'autre.

L'idée de repos s'acquiert, soit par la comparaison des objets dont la situation relative ne change pas, avec ceux qui se rapprochent ou s'éloignent; soit par celle des corps qui se meuvent, les uns plus vite, les autres plus lentement, comparaison qui amène naturellement l'idée d'une vitesse infiniment petite, ou absolument nulle.

D'ailleurs, le repos n'est jamais que relatif. On conçoit jusqu'à certain point, qu'il pourrait y avoir des corps en repos dans l'espace absolu, comme on conçoit qu'il pourrait y avoir des corps d'une densité absolue : mais, en effet, il n'y a pas plus de repos réel, ou de lenteur absolue, que de densité absolue (si ce n'est dans les atomes) : tous les corps sont poreux et le sont inégalement ; chacun d'eux aussi l'est tantôt plus, tantôt moins, suivant les circonstances : de même tous les corps sont en mouvement et animés de différents degrés de vitesse ; ils ne font que changer de vitesse et de direction. Le mouvement, sans être essentiel à la matière, non plus que la porosité, est donc une de ses manières d'être ; et cette manière d'être, considérée en elle-même, indépendamment des modifications dont elle est susceptible, et seulement comme une chose différente du repos, n'est certainement point l'effet d'une cause active et toujours agissante. Mais, jointe à l'impénétrabilité, elle est elle-même, au contraire, la cause de tout phénomène physique, de tout changement d'état, de tout passage d'une manière d'être à une autre.

Le repos et le mouvement d'action sont des effets, qui ont une cause : soit dans le mouvement d'action ou de quelqu'une des parties du corps même qui est maintenu forcément en repos ou en mouvement, ou d'un autre corps qui agit sur lui d'une manière continue ; soit dans le mouvement d'inertie de plusieurs corps ou points matériels qui, par leurs chocs successifs, ou leur impulsion non interrompue, sont incessamment passer le corps choqué du repos au mouvement ou du mouvement au repos.

Mais quelle serait la cause du mouvement d'inertie, si celui-ci était un phénomène, et où cette cause existerait-elle ? Serait-ce dans le corps choquant ? Non, sans doute ; car l'action de ce dernier n'a été qu'instantanée et n'a pu produire d'autre effet que de faire passer le corps choqué du repos au mouvement, effet qui lui-même a été instantané, comme la cause qui l'a produit. Cependant le corps choqué continue de se mouvoir, c'est-à-dire qu'il conserve le mouvement qui lui a été transmis, comme le corps arrêté par un obstacle conserve son état de repos, comme la cire conserve l'empreinte du cachet ; et l'on prétend que ce mouvement d'inertie est un effet permanent dépendant d'une cause qui agit sans interruption. Mais si cette cause est tout à fait inconnue, incompréhensible même, il faudra, pour conclure qu'elle existe, démontrer *à priori* que le mouvement d'inertie est réellement un effet, et comment le prouvera-t-on ?

Un corps grave entre comme de lui-même en mouvement pour se précipiter sur la terre, dès que l'on a levé l'obstacle qui l'empêchait de tomber ; et lorsqu'il est en mouvement, sa vitesse s'accroît à chaque instant, c'est-à-dire qu'il passe à chaque instant d'une vitesse à une vitesse plus grande, ou d'une manière d'être à une autre. Voilà incontestablement des effets ; et, quelle qu'en soit la cause, quel que soit le nom qu'on lui donne, qu'on l'appelle attraction, pesanteur ou gravité ; enfin, que cette cause soit une propriété intrinsèque de la matière, ou qu'elle ne soit elle-même qu'un effet du mouvement et de l'impenétrabilité, peu importe, l'existence de cette cause est démontrée par ses effets.

Mais je ne vois rien de semblable dans un corps qui se meut toujours uniformément, en vertu de sa seule inertie, et qui, par conséquent, n'éprouve aucun changement dans son état, dans sa manière d'être actuelle.

A la vérité, il *change* de lieu incessamment. Mais d'abord, le *lieu* n'est-il pas purement relatif, et n'est-ce pas le mouvement et le repos relatifs qui font le lieu? Ce changement de lieu constitue-t-il le mouvement? est-il autre chose qu'un effet du mouvement, et celui-ci n'en est-il pas la cause? Enfin, changer de lieu, est-ce changer d'état, quand d'ailleurs le corps ne change point de vitesse? La vitesse n'est-elle pas en lui, le lieu hors de lui?

Si le mouvement est lui-même un effet, comment la cause de cet effet, qui n'existait pas avant le choc, du moins dans le corps choqué, peut-elle naître du choc et être proportionnée au choc? Comment une *cause permanente* peut-elle naître d'un choc, d'un *effet instantané*, pour produire ensuite un effet continu? Cela est inintelligible, pour ne pas dire évidemment absurde. Ce n'est point, à coup sûr, en vertu d'un choc instantané qu'un mobile *conserve* son mouvement d'inertie, non plus que par une prétendue force produite par le choc. Il ne conserve ce mouvement que parce qu'il n'existe aucune force, aucune cause ni en lui, ni actuellement hors de lui, qui puisse l'altérer, et qu'il n'a pas plus de tendance à entrer en repos, qu'il n'en aurait, s'il était en repos, à se mettre en mouvement.

Ainsi la *force* considérée comme principe du mouvement (qui lui-même, au contraire, est le principe de la force) n'est qu'une chimère; et le mot *force* est ici complètement vide de sens.

§ 3.

DU choc.

I. Lorsque sur le passage, c'est-à-dire dans la direction d'un corps en mouvement, il se trouve un autre corps, à moins que celui-ci ne se meuve avec une vitesse aussi grande dans le

même sens que le premier, les deux corps finissent par entrer en contact; et ce contact, ou cet attouchement, prend alors le nom de *choc*.

Le choc suppose donc attouchement, d'une part, et mouvement, de l'autre. Mais aussi longtemps que le mouvement s'effectue, le contact n'a point lieu; et dès que les corps se touchent, pourvu qu'ils soient parfaitement durs, le mouvement s'éteint, j'entends le mouvement relatif de l'un par rapport à l'autre: d'où il suit que le choc de deux corps, supposés d'une dureté absolue, est nécessairement instantané.

Il n'en serait pas de même si les corps étaient mous ou flexibles, et si, en conséquence, leurs parties n'agissaient pas ou ne se déplaçaient pas toutes à la fois; ou bien encore, s'ils tendaient d'une manière continue à se mouvoir en sens contraire les uns des autres. Mais dans ces deux cas, le choc, ou l'action réciproque de ces corps en contact prend plus particulièrement le nom de pression. Lorsqu'un corps tombe sur la terre en vertu de sa pesanteur, il y a choc proprement dit au premier instant du contact, s'il est dur, et pression dans toute la durée qui suit, comme il y a pression momentanée dans l'action d'un corps, dur ou mou, sur un autre corps mou. La pression, dans tous les cas, pourrait être envisagée comme un choc réitéré, ou une suite de chocs qui se succéderaient sans interruption.

Lorsque la direction du mouvement de deux corps passe exactement par leurs centres de gravité, le choc est direct: en cas contraire, on l'appelle choc oblique.

Le choc de deux corps, direct ou oblique, est immédiatement suivi d'un changement dans l'état de mouvement ou de repos de chacun d'eux. Nous ne parlerons que des changements produits par le choc direct, et de l'intensité de ce choc par rapport à ces changements.

Aucun corps n'étant doué d'une dureté absolue, tous peuvent être considérés comme mous et flexibles à différents degrés: mais les uns sont élastiques, les autres non. Quant aux atomes, que nous pouvons nous représenter comme des

corps d'une densité et d'une dureté absolue, ils ne sont ni élastiques, comme les premiers, ni flexibles, comme les uns et les autres. Nous avons donc à considérer le choc dans trois espèces de corps.

Le choc de deux corps, quels qu'ils soient, a d'autant plus de force, ou d'intensité, que ces corps ont plus de masse, et que leur vitesse *respective* est plus grande. Celle-ci est égale ou à la seule vitesse du corps mobile, si l'autre est en repos, ou à la différence entre la vitesse de l'un et celle de l'autre, s'ils se meuvent tous deux dans le même sens, ou à la somme de leurs vitesses, s'ils se portent l'un vers l'autre.

Dans les corps non élastiques mais flexibles, la force, ou l'intensité du choc, si l'on en juge d'après ses effets extérieurs, est toujours, comme nous l'avons déjà dit, proportionnelle à leur vitesse respective multipliée par le produit et divisée par la somme de leurs masses.

Mais il y a lieu de croire que, dans cette espèce de corps, dans tous les corps proprement dits, le choc, qui doit avoir une certaine durée, quoique inappréciable, est incomplet, et qu'il ne produit que la moitié des effets extérieurs, ou visibles, qu'il produirait si ces corps, au lieu d'être divisés, comme ils le sont, en particules distinctes et séparées les unes des autres par de petits interstices, n'en formaient qu'une indivisible, ou si leurs particules se touchaient à la rigueur : ce qui n'empêcherait peut-être pas que la pression qu'ils exercent l'un sur l'autre (ou qu'ils exerceraient ensemble sur un corps intermédiaire) ne fût en elle-même aussi considérable que s'ils étaient d'une dureté absolue.

Quand les corps sont élastiques, les effets du choc sont réellement doubles. Ce n'est pas que leur résistance mutuelle soit plus complète que dans les autres corps flexibles ; mais c'est qu'ici l'action elle-même est double : car ces corps, en reprenant leur forme, que le choc avait altérée, exercent réciproquement l'un sur l'autre, en vertu même de leur élasticité, ou de leur ressort, une nouvelle action égale à la première.

Voyons maintenant quels sont les effets extérieurs du choc dans les trois espèces de corps que nous considérons, et en premier lieu dans les corps flexibles non élastiques.

Nous savons par expérience qu'une masse en mouvement, rencontrant une masse égale immobile, lui communique la moitié de sa vitesse, et que, dans tous les cas possibles, deux corps, quels que soient leurs masses, leurs vitesses et le sens de leur mouvement, conservent entre eux, après le choc, un repos relatif, c'est-à-dire ou qu'ils s'arrêtent l'un et l'autre, ou qu'ils se meuvent tous deux dans le même sens, avec la même vitesse.

Lorsque les corps sont élastiques, ils se séparent toujours après le choc, avec la même vitesse respective qu'ils avaient d'abord, en sens contraire. Si leurs masses sont égales entre elles, ils font échange de vitesse, ou d'état, en sorte que, si l'un des deux est immobile, il prend toute la vitesse de l'autre, tandis que celui-ci rentre dans l'état de repos.

Nous ignorons, ou du moins, l'expérience ne nous fait pas connaître directement comment agiraient deux points physiques, deux atomes, ou, ce qui est la même chose, deux corps dont la densité et la dureté seraient absolues, et il n'en est point de tels : nous pouvons donc à cet égard faire telle supposition, admettre telle hypothèse qu'il nous plaira, pourvu que les conséquences qu'on en pourra déduire ne soient pas en contradiction avec les faits.

Un principe aussi simple en lui-même que fécond en résultats, et qui explique d'une manière très-satisfaisante les phénomènes observés, est le suivant et celui que je propose.

L'effet du choc n'est complet que dans les atomes de la matière, qui seuls jouissent d'une dureté et d'une densité absolue : et ces points physiques, en vertu de leur inertie, agissent de la même manière, ou produisent les mêmes effets, que les corps élastiques en vertu de leur ressort. Si donc un point matériel en mouvement rencontrait un à l'état de repos, ce point mobile s'arrêterait subitement par l'effet de la résistance complète et entière du point immobile ; et celui-ci,

sans persévérer aucunement dans son état de repos, entrerait immédiatement en mouvement avec *toute la vitesse* dont l'autre point était animé. Et si je fais attention que le mouvement et le repos n'ont rien d'absolu ; que les corps que je crois en repos ne le sont que par rapport à moi, et que tous sont réellement en mouvement ; j'en conclurai que, dans tous les cas, deux molécules égales feront entre elles un échange de vitesse.

C'est ainsi que se comporteraient deux corps doués d'une élasticité parfaite, mais par une cause bien différente ; car non-seulement l'action est double dans les corps élastiques, par l'effet de leur ressort, mais elle est même très-compiquée dans tous les corps, ou systèmes de points matériels, à cause de la multiplicité de ces points ; et elle a toujours une durée quelconque, bien que cette durée soit tout à fait inappréciable : tandis que dans les atomes, l'action est toujours simple et rigoureusement instantanée.

Quand même cette manière de voir ne paraîtrait pas fondée en raison, nous n'en serions pas moins contraints de l'adopter, si nous voulions remonter jusqu'à l'origine même de l'élasticité, concevoir la renaissance perpétuelle des mouvements intestins, vibratoires, sous les lois de la pesanteur terrestre et de l'attraction moléculaire, qui tendent à les éteindre, et expliquer certains phénomènes, comme, par exemple, ceux de la lumière d'après le système des ondulations, et ceux du calorique dans toutes les hypothèses ; soit qu'on le considère comme principe de la chaleur, soit comme une des causes de l'élasticité et la cause unique de toute fluidité. (On pense d'ailleurs généralement que chaque atome est entouré d'une atmosphère de calorique, et que celui-ci est un fluide élastique de sa nature.)

Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que l'effet résultant du choc des corps non élastiques semble lui-même n'être qu'une conséquence de ce principe, que les atomes agissent comme des corps élastiques.

En effet, qu'un atome en mouvement rencontre un atome immobile, il lui communiquera toute sa vitesse et rentrera lui-

même dans l'état de repos. Or représentez-vous d'abord ces deux points matériels liés par un fil sans pesanteur : du moment où ce fil sera tendu par suite de l'immobilité de l'un des points et du mouvement de l'autre, celui-ci s'arrêtera subitement, tandis que le premier reprendra le mouvement dont il était primitivement animé : mais bientôt, rencontrant de nouveau le second point, il lui transmettra toute sa vitesse et rentrera une seconde fois dans l'état de repos. Ainsi, quoique la vitesse initiale soit toujours la même et qu'elle ne fasse que passer d'un point à l'autre pour les animer tour à tour, ces deux points matériels, par ces alternatives mêmes de mouvement et de repos, ne parviendront à un point donné de l'espace que dans un temps double de celui que le premier aurait employé seul pour arriver au même but.

Supposez à présent que les deux points, au lieu d'avancer par des alternatives de repos et de mouvement, marchent d'un mouvement commun, de manière que, s'ils ne rencontraient pas d'obstacle, ils fussent toujours séparés par toute la longueur du fil ; et que deux points immobiles, pareillement attachés aux deux extrémités d'un fil tendu, se trouvent exactement dans la direction du mouvement des deux premiers : vous aurez alors deux couples séparés de points matériels, l'un en mouvement, l'autre en repos, et qui bientôt se toucheront. Or il est évident que le point le plus avancé du couple mobile, rencontrant d'abord un des points du couple immobile, en lui communiquant toute sa vitesse, perdra celle dont il était animé : d'où il résultera que ce premier couple n'avancera plus que par des alternatives de mouvement et de repos, en sorte que, dans son ensemble, il aura réellement perdu la moitié de sa vitesse ; et que le second couple, dont le point le plus reculé aura acquis une vitesse égale à celle du point correspondant du premier couple, agira de la même manière, et le précédera immédiatement, comme cela arrive dans les corps eux-mêmes ; lesquels ne sont que des systèmes de points matériels séparés par de petites distances, mais liés entre eux par l'affinité.

Si les fils de séparation étaient excessivement courts, et que les points de chaque système fussent très-nombreux, leurs mouvements partiels, se fondant, pour ainsi dire, les uns dans les autres, se réduiraient peut-être à un mouvement unique et continu, dont l'effet serait égal à la résultante de tous ces mouvements. Il faudrait bien alors admettre l'hypothèse que le mouvement, de sa nature, est continu, et rejeter une autre conjecture dont nous avons déjà parlé, laquelle consiste à supposer que la matière n'est susceptible que d'un seul degré de vitesse, et que, par suite, la quantité de mouvement d'un corps est toujours égale à la quantité de ses molécules en mouvement. Mais dans les deux hypothèses, d'après notre manière d'envisager le choc, on comprendra sans peine pourquoi un corps en mouvement ne communique à un corps immobile de même masse, que la moitié de sa vitesse, et continue à se mouvoir lui-même avec l'autre moitié; et l'on concevra pareillement pourquoi un même choc appliqué à différents corps, leur imprime une vitesse inversement proportionnelle à leur masse, de façon qu'ils ont tous, après le choc, une même quantité de mouvement.

De ce que les molécules élémentaires de la matière, ou les atomes, se comporteraient comme des corps élastiques, il s'ensuivrait que deux systèmes de points matériels agissant en sens contraire, que deux corps égaux en masse et en vitesse ou dont la quantité de mouvement serait la même, ne pourraient pas, par leur choc mutuel, quoique entièrement privés d'élasticité, se constituer dans un véritable état de repos; que leurs centres seuls pourraient prendre des positions fixes, mais que leurs molécules conserveraient après le choc un mouvement continu de va-et-vient. Ce mouvement intestin s'effectuerait ainsi dans tous les corps, mais tendrait d'ailleurs, comme le calorique, à se répandre uniformément dans l'espace, par l'intermédiaire des fluides ambiants, de l'éther et du calorique lui-même, s'il est lui-même autre chose qu'un mouvement particulier des molécules propres des corps. Un point matériel ne pourrait acquérir une vitesse quelconque, sans la faire perdre

à un autre point : il ne pourrait se fixer un moment, sans transmettre à un autre toute sa vitesse. La portion de mouvement qui anime l'univers serait ainsi toujours la même ; elle ne pourrait ni augmenter ni diminuer, que par des causes surnaturelles, ou du moins indépendantes de la matière, c'est-à-dire, en un mot, par des causes immatérielles.

Mais que ces conséquences soient justes ou non, et je n'y tiens pas, je n'en regarderai pas moins le principe comme vrai, et tout aussi bien fondé qu'aucune des hypothèses imaginées par les physiciens et les chimistes : car je ne vois pas ce qu'on pourrait lui substituer ; et l'on ne pourrait la rejeter purement et simplement, qu'en laissant des phénomènes de la plus haute importance sans explication. Or il ne suffit pas, du moins si l'on veut donner de l'intérêt à la science, de constater des faits : il faut tâcher d'en rendre raison, de les expliquer tant bien que mal ; et toute hypothèse est permise, est légitime, dès qu'elle conduit à ce but, et qu'elle n'est point d'ailleurs démentie par l'expérience.

II. Je ferai maintenant une autre supposition, qui paraîtra un peu plus conjecturale, et qui l'est en effet : mais je n'y attache pas une grande importance.

Il s'agit de la masse des corps et de celle des atomes ; il s'agit de savoir ou ce que l'on doit entendre par le mot *masse*, ou, supposé qu'on entende par ce mot la quantité de matière qu'un corps renferme, s'il est vrai que, toutes choses égales d'ailleurs, les atomes et les corps résistent en raison de leur masse ; si le choc est proportionnel à la quantité de matière.

Mon sentiment particulier est qu'un atome isolé, ou qui ne fait point partie d'un corps, résiste en raison de sa surface, et que c'est ce qu'il conviendrait dès lors d'appeler sa masse ; que quelle que soit la résistance d'un atome lié à d'autres atomes par l'affinité, celle d'un corps, ou d'un système d'atomes liés entre eux, comparée à celle d'un autre corps, est proportionnelle à la surface d'un de ses atomes, multipliée par leur

nombre ; et que c'est aussi ce qu'il faudrait appeler sa *masse*, pour ne pas inventer un mot nouveau et laisser celui-là sans emploi.

Je me bornerai à faire quelques observations qui rendront du moins mon sentiment tout aussi vraisemblable que l'opinion communément adoptée.

La masse d'un corps ou d'un atome est , dit-on , la quantité de matière qu'il contient. Je ne pourrai admettre ou rejeter cette définition , que lorsqu'on m'aura fait connaître ce que l'on entend par la quantité de matière d'un atome.

Il me semble que la quantité de matière que renferme un atome , ou du moins la quantité de matière qui résiste en lui , n'est que la quantité ou le nombre de points résistants que présente sa surface ; car , comme l'épaisseur de ces points , qui est proportionnelle à celle de l'atome , ne paraît pas devoir en augmenter la force , puisque l'impénétrabilité est absolue , cette épaisseur , dès lors , doit être comptée pour rien.

Dans les corps , c'est tout autre chose ; ceux-ci sont poreux , ce sont des agrégats d'atomes distincts et séparés les uns des autres ; ils se laissent pénétrer ou traverser par des fluides impondérables qui agissent sur ces atomes , et ceux-ci peuvent agir les uns sur les autres ; un atome de la surface d'un corps ne résiste pas seulement par lui-même , il a derrière lui un autre atome qui le pousse , celui-ci un autre , et ainsi de suite : en sorte que l'action d'un corps , quelle qu'elle soit , n'est , en général , que l'action de toutes ses parties ; et ici la figure extérieure , et par suite la surface , ne font rien ; tout dépend du volume et de la densité.

Mais qu'est-ce que la densité ? C'est le rapport de la masse , ou plutôt de la quantité de matière , au volume.

Or , selon moi :

1° La quantité de matière dans un atome , ou sa masse , ou ce à quoi sa résistance est proportionnelle , c'est la quantité ou le nombre de points résistants que présente sa surface.

2° La densité d'un atome , si l'on pouvait encore se servir de ce terme , qui paraît ne plus convenir , ne serait donc que le rapport de sa surface à son volume.

3° La masse d'un corps, ou sa quantité de matière, ou ce à quoi sa résistance est proportionnelle, est égale à la somme de ses atomes multipliée par la surface de l'un d'eux : ce qui pourra n'être vrai d'ailleurs, qu'autant que l'on comparera la résistance d'un corps à celle d'un autre, et non à celle d'un atome libre, isolé, qui ne ferait point partie d'une masse, d'un système d'atomes auquel il serait lié

4° La densité d'un corps n'est pas seulement en raison inverse de sa porosité, mais aussi en raison directe de la petitesse des atomes dont il se compose ; car plus ces atomes sont petits et nombreux, leur volume total restant le même, ainsi que l'espace qu'ils occupent ensemble ; plus la somme des surfaces, ou la quantité de matière sera grande, et absolument, et relativement à la porosité, qui n'aura pas non plus changé, si le volume du corps et celui des atomes pris ensemble sont toujours les mêmes.

On ne manquera sans doute pas de remarquer, que ce ne sont là que des conjectures en l'air ; et c'est de quoi je conviendrai, puisque je ne les ai soutenues par aucune preuve. Mais voyons si l'opinion commune est quelque chose de plus qu'une conjecture ; voyons si elle est mieux prouvée, plus vraisemblable, et si on peut la démontrer autrement qu'en supposant ce qui est en question. Voici probablement de quelle manière on raisonnera, sans s'en apercevoir peut-être.

1° Un corps n'est qu'un assemblage de points matériels, ou impénétrables ; et ce sont ces points que nous appelons atomes, ou molécules élémentaires.

2° Nous sommes convenus d'appeler masse la quantité de matière que renferme un corps, et quantité de matière, le volume réel et total de ses molécules, en faisant abstraction des vides qui les séparent.

3° La densité des corps, qui n'est que le rapport de la masse au volume des corps eux-mêmes, est donc toujours en raison inverse de leur porosité, ou des vides qu'ils renferment.

4° Donc, dans les corps qui ont une égale densité, la masse est proportionnelle au volume.

5° Or les atomes, n'ayant point du tout de vide, ont tous la même densité, et conséquemment *leur masse est toujours en raison directe de leur volume* : car, dira-t-on, ou pensera-t-on, et c'est ici que se trouve la difficulté, *un corps ne diffère d'un simple atome que par la grandeur de ses dimensions* (c'est comme si l'on disait, par exemple, qu'une armée ne diffère que par la taille, d'un des soldats qui la composent ; en sorte qu'une armée serait un très-grand soldat, et un soldat, une très-petite armée).

Quoi qu'il en soit, rien n'empêche d'appeler masse ou quantité de matière, la portion ou le volume réel d'étendue impénétrable que renferme soit un corps, soit une molécule : mais alors il faudra prouver, comme je l'ai dit d'abord, qu'un corps ou une molécule a, toutes choses égales d'ailleurs, une résistance proportionnelle à sa masse ; il faudra prouver que la résistance d'une portion ou d'un volume réel de matière, serait la même, soit que cette portion de matière fût divisée en plusieurs milliards de molécules ou parties distinctes, soit qu'elle ne formât réellement qu'une seule molécule, qu'un seul tout continu sans distinction de parties ; ce qui n'est certainement pas évident par soi-même.

Imaginez deux corps de nature différente, tels qu'un globe de fer et une boule de bois, dont les masses soient telles que, se mouvant avec des vitesses égales en sens contraire, ils se fassent équilibre, ou rentrent tous deux dans l'état de repos par leur choc mutuel. Tous les physiciens diront que ces corps ont même masse, parce qu'ils ont même force, ou même résistance (l'un par rapport à l'autre). Mais c'est ce qui restera toujours à prouver : car il ne résulte pas nécessairement, ou du moins évidemment, de ce que leur résistance est la même, que cette résistance est proportionnelle à la somme des volumes, plutôt qu'à la somme des surfaces de leurs molécules.

On croira peut-être se tirer d'affaire en disant que ces corps ont même masse, parce que, si on les met dans une balance, on trouvera qu'ils ont aussi même poids, et que le poids est proportionnel à la masse.

Tout ce qu'on peut inférer de là, c'est que la résistance des

corps est en raison de leur poids, et réciproquement, que leur poids est proportionnel à leur résistance. On n'en peut rien conclure de plus; et les objections que j'ai faites sur la résistance, je les ferai sur le poids, en disant qu'il pourrait très-bien se faire que le poids d'un atome fût proportionnel à sa surface, et que cela paraît fort probable en effet. Il en résulterait, sans autre preuve, que la résistance elle-même serait en raison de la surface, puisqu'elle est proportionnelle au poids.

Concluons donc de ce qui précède, qu'en supposant que les atomes résistent dans la proportion de leur volume, on ne ferait qu'une simple conjecture, même peu vraisemblable et dénuée de toute preuve. C'est tout ce que je voulais établir.

Et pour nous conformer à l'usage, disons que la résistance des corps, comme leur poids, est proportionnelle à leur masse: mais rejetons provisoirement la définition que les physiciens donnent de ce mot, et n'oublions pas qu'il restera toujours à en déterminer le sens.

CHAPITRE IV.

Des forces attractives et répulsives.

§ 1.

De l'attraction et de ses lois.

I. L'expérience fait voir que, dans certaines circonstances, il suffit que deux corps soient en présence et abandonnés à eux-mêmes, pour qu'ils s'approchent l'un de l'autre, sans qu'il existe autour d'eux aucune cause sensible de ce mouvement : c'est ce que l'on observe, par exemple, dans les phénomènes électriques et magnétiques, où les mouvements paraissent dépendre de forces très-actives, très-énergiques. Toutefois, il est à remarquer que la vertu magnétique ou électrique n'accompagne pas constamment les corps qui la manifestent, et qu'elle s'acquiert ou se perd avec une égale facilité.

Des effets analogues, beaucoup moins sensibles, mais permanents et immuables, ont lieu à l'égard de tous les corps de la nature, bien qu'ils ne se trouvent ni électrisés ni aimantés, et quelles que soient leur constitution physique ou leur nature chimique ; et l'observation des phénomènes en général a dû faire conclure, que *toutes les molécules de la matière sont constamment sollicitées à se porter les unes vers les autres, par une force inconnue, soumise à des lois invariables.*

En effet, d'une part, le mouvement de rotation de la terre et des autres planètes, ainsi que la force répulsive du calorique, c'est-à-dire du principe de la chaleur, quel qu'il soit, tendent sans cesse à écarter les unes des autres les molécules intégrantes dont ces corps se composent ; et, d'autre part, ces corps planétaires, leurs satellites et les comètes, ont reçu primitivement ou bien ont toujours eu un mouvement de translation,

qu'ils suivraient, en agissant tous en ligne droite, probablement avec des vitesses et suivant des directions différentes, s'ils étaient abandonnés à eux-mêmes, ou à leur inertie : d'où il résulte que, sans une cause quelconque qui sollicite incessamment toutes les parties de la matière à se rapprocher les unes des autres, elles se dissiperaient en peu de temps, et l'univers périrait.

Cette cause, dont l'existence est manifeste, quoique sa nature soit inconnue, est l'*attraction*. On nomme ainsi, en général, toute force occulte qui invite les corps, ou les points matériels dont ils se composent, à se rapprocher les uns des autres ou à rester unis. Mais il n'est ici question que de celle qu'affectent constamment toutes les parties de la matière, ou qui agit incessamment sur elles, dans quelques circonstances qu'elles se trouvent.

Lorsque l'on considère l'attraction comme s'exerçant entre les particules des corps, pour en former des agrégés, liquides ou solides, on lui donne le nom d'*attraction moléculaire*.

On nomme *pesanteur terrestre*, l'attraction en vertu de laquelle un corps abandonné à lui-même se précipite sur la terre, ou, pour mieux dire, la force attractive que la terre exerce sur les corps placés à sa surface ou dans son voisinage.

Enfin, en tant que cette force subjugué tous les grands corps de l'univers, qui s'attirent les uns les autres, à toute distance, on l'appelle *gravitation*, ou *pesanteur universelle*.

C'est par l'attraction moléculaire que les fluides prennent de la consistance et de la solidité ; sans elle, il n'existerait que des corps gazeux, ou aériformes.

La pesanteur proprement dite ramène sur la terre les corps qu'on en a éloignés ; sans cette force, un corps suspendu dans l'espace y demeurerait, quoique rien ne le soutint, jusqu'à ce qu'il reçût une impulsion quelconque ; et il se mouvrait ensuite dans le sens de cette impulsion, quel qu'il fût.

Sans la pesanteur universelle, qui force à chaque instant la terre et les autres planètes à changer de direction pour circuler autour du soleil, elles sortiraient de leurs orbites, pour se

mouvoir en ligne droite, et s'éloigneraient ainsi de plus en plus de leur centre d'attraction, ou du soleil.

II. Il est probable que la pesanteur et l'attraction moléculaire ne sont qu'une même force modifiée par des circonstances différentes : mais c'est ce que l'on n'a pas pu constater jusqu'à présent.

L'observation a fait conclure que l'intensité de cette force, du moins dans les corps célestes, est proportionnelle à leur masse, et décroît en raison du carré des distances qui séparent leurs centres de gravité.

D'après cette loi, l'attraction mutuelle de deux corps d'une médiocre grosseur, même en contact, doit être insensible, comme elle l'est en effet ; car, toutes choses étant égales d'ailleurs, leur attraction mutuelle est à leur pesanteur à la surface du globe, comme leur diamètre est à celui de la terre.

Or les molécules élémentaires dont ils se composent et qui sont incomparablement plus petites que les plus petits corps apercevables, s'attirent réciproquement avec beaucoup d'énergie, lorsqu'elles sont en contact ou près du point de contact. On ne peut donc pas, ce semble, leur appliquer sans modification la loi de la pesanteur terrestre, ou de la gravitation universelle. Et l'on pourrait supposer aussi que leur attraction est plus grande lorsqu'elles se trouvent en rapport direct, que quand elles sont séparées par d'autres molécules intermédiaires, qui peuvent affaiblir, et, en quelque sorte, intercepter leur action l'une sur l'autre.

La force d'attraction moléculaire devient nulle d'ailleurs à des distances perceptibles à nos sens : mais les molécules des corps sont d'une petitesse si excessive, que des distances absolument inappréciables pourraient être encore comme infiniment grandes relativement au diamètre de ces points physiques. Ainsi il serait possible que les molécules des corps fussent séparées les unes des autres par des distances beaucoup plus grandes que leur diamètre, comme en effet plusieurs phénomènes semblent le démontrer ; et il résulterait de là, peut-être,

que la densité des molécules d'un corps surpasserait considérablement celle de leur ensemble, comme il résulterait de cette densité, qu'*au contact* elles devraient avoir relativement une force attractive beaucoup plus considérable que celle des corps, si elle était soumise aux mêmes lois. Mais il est impossible d'attribuer à une pareille cause la différence énorme qui existe entre l'attraction moléculaire et celle des masses ; car, quelle que soit la densité des molécules, leur affinité sera nulle ou insensible, si, comme cela doit être, du moins dans les corps dont la matière est uniformément répartie, elles sont séparées par des distances proportionnelles à cette densité ; ou si, toutes les molécules étant d'une densité absolue, leur distance mutuelle est toujours proportionnelle à leur grosseur (supposé, bien entendu, qu'elles s'attirent en raison de leur masse).

D'après cela, je demanderai si l'hypothèse suivante, que propose l'auteur de la *Mécanique céleste*, peut être prise en considération.

« En voyant, dit-il, toutes les parties de la matière soumises à l'action de forces attractives, dont l'une s'étend indéfiniment dans l'espace, tandis que les autres cessent d'être sensibles aux plus petites distances perceptibles à nos sens, on peut demander si ces dernières forces ne sont pas la première modifiée par la figure et les distances mutuelles des molécules des corps. Pour admettre cette hypothèse, il faut supposer les dimensions de ces molécules si petites relativement aux intervalles qui les séparent, que leur densité soit incomparablement plus grande que la moyenne densité de leur ensemble. Une molécule sphérique d'un rayon égal à un millionième de mètre, » — et une pareille molécule serait une masse énorme, comparée aux atomes de la matière, — « devrait avoir une densité plus de six mille milliards de fois plus grande que la moyenne densité de la terre, pour exercer à sa surface une attraction égale à la pesanteur terrestre ; or les forces attractives des corps surpassent considérablement cette pesanteur. La densité des molécules surpasserait donc incomparablement celle des corps, si leurs affinités n'étaient qu'une

modification de la pesanteur universelle. Au reste, rien n'empêche d'adopter cette manière d'envisager tous les corps : plusieurs phénomènes lui sont très-favorables. Nous avons d'ailleurs dans l'extrême rareté des queues des comètes, un exemple frappant de la porosité presque infinie des substances vaporisées, et il n'est point absurde de supposer la densité des corps terrestres, moyenne entre une densité absolue et celle des vapeurs. Les affinités dépendraient alors de la forme des molécules intégrantes et de leurs positions respectives; et l'on pourrait, par la variété de ces formes, expliquer toutes les variétés des forces attractives, et ramener ainsi à une seule loi générale tous les phénomènes de la physique et de l'astronomie. Mais l'impossibilité de connaître les figures des molécules et leurs distances mutuelles, rend ces explications vagues et inutiles à l'avancement des sciences. » (*Syst. du monde*, 3^e édit., p. 319.)

Ces explications sont d'autant plus vagues, que s'il existe réellement entre les molécules des corps des intervalles incomparablement plus grands que leurs diamètres, on ne voit pas comment leurs figures et leurs positions pourraient influer si puissamment sur leurs affinités.

D'ailleurs, je n'ai besoin de connaître ni leurs figures ni leurs distances mutuelles, pour être certain que deux molécules d'une densité absolue, séparées par une distance proportionnelle, ne s'attireraient pas plus fortement que deux particules en contact dont la densité serait comparable à celle des corps, et que, par conséquent, leur attraction réciproque serait nulle ou insensible.

On ne peut pas non plus donner comme exemple d'une porosité presque infinie les substances vaporisées, parce qu'elles ne forment point des agrégés. Si la queue d'une comète ne présente en apparence qu'une seule masse, ce n'est certainement point à l'action réciproque de ses molécules qu'il faut l'attribuer, mais bien à l'attraction commune qu'elles ont toutes pour un même corps, qui est le noyau de la comète. Ainsi il ne convient pas plus de donner le nom de pores aux intervalles

qui les séparent, qu'à ceux qui se trouveraient entre plusieurs objets absolument indépendants les uns des autres.

Toutes ces explications, du reste, qui peuvent être bonnes en partie et justes en un sens, reposent sur ce que l'on compare, bien à tort, selon moi, la force attractive d'une molécule par rapport à l'autre, à la *pesanteur* d'un corps à l'égard de la terre, au lieu de la comparer à son *poids*, comme on aurait dû le faire : car nous ne pouvons juger que du poids réciproque de deux molécules, lequel est le même pour toutes deux, et nullement de la pesanteur de chacune d'elles par rapport à l'autre; ce qui au surplus ne nous importe guère.

Mais voyons si, en rejetant l'hypothèse de Laplace, il est possible de déduire d'un même principe les effets très-différents de l'attraction moléculaire et de la pesanteur terrestre, ou de la gravité en général, et s'il y a un moyen plus simple de faire concorder tous les phénomènes observés.

III. Peut-être ne s'est-on pas exprimé d'une manière rigoureuse, en disant que l'attraction des corps est, dans tous les cas, proportionnelle à leur masse; parce qu'à l'égard de ceux qui diffèrent par leur nature, il est possible que la quantité réelle de matière qu'ils renferment ne soit pas toujours exactement représentée par leur poids absolu. Supposons deux corps de nature différente, placés à la surface de la terre, et pesant chacun mille quintaux. Ces deux corps ayant même poids, leurs attractions ou pesanteurs réciproques seront égales, et chacun d'eux exercera la même action sur un point physique situé à égale distance de leurs centres de gravité. Mais rien ne prouve invinciblement que les masses de ces corps sont absolument égales entre elles; et si au contraire il était démontré que deux corps de différente nature, dont on ignorerait le poids, contenaient une même quantité de matière, on ne pourrait pas en inférer que le poids absolu de l'un serait égal à celui de l'autre, et que leurs attractions auraient exactement la même intensité.

En effet, supposons pour un moment que les molécules des

corps s'attirent, non en raison de leurs masses, mais seulement en raison de leurs surfaces, auquel cas deux molécules de même volume, mais non de même figure, auront des pesanteurs, des attractions inégales, l'une par rapport à l'autre, et des poids inégaux relativement à la terre, parce que leurs surfaces elles-mêmes seront inégales, comme on le démontre en géométrie; et il en sera évidemment de même à l'égard de deux corps composés d'un même nombre de molécules, si celles de l'un de ces corps diffèrent par la forme de celles de l'autre; et à plus forte raison, à l'égard de deux masses égales, dans l'une desquelles les molécules seraient plus petites et plus nombreuses que dans l'autre. Il suffirait ainsi, pour que la pesanteur à la surface de la terre augmentât, que ses molécules fussent divisées en parties plus petites.

Or aucune observation, aucune expérience ne prouve directement que les atomes de la matière s'attirent en raison de leurs masses, ou de leurs volumes, ce qui est la même chose à leur égard; et on ne le démontre par induction, qu'en supposant ce qui est en question, savoir, que deux corps qui ont même poids, ont aussi même masse, même quantité de parties matérielles; ce qui est incontestable si ces corps sont de même nature, ou si dans leur ensemble ils peuvent être considérés comme tels, quoique formés de substances diverses; mais ce qui n'est pas évident du tout, s'ils sont entièrement différents, comme le sont, par exemple, l'or et le fer.

Quoi qu'il en soit, et pour prévenir toute équivoque, je dois déterminer ici la signification que j'attacherai à ce mot *masse*, par lequel j'entendrai toujours l'ensemble des molécules d'un corps, considérées sous le rapport de la quantité en raison de laquelle ces molécules s'attirent: de sorte que si, par exemple, elles s'attirent en raison de leurs surfaces, la masse d'un corps sera égale à la surface de l'une de ses molécules multipliée par leur nombre. Et il est clair que, dans ce sens, la masse d'un corps sera toujours en rapport avec son poids, ainsi qu'avec sa force attractive à l'égard d'un autre corps ou d'un point matériel.

Quant à la loi des distances, il n'y a aucune raison plausible de croire qu'elle s'étende sans modification jusqu'aux simples molécules de la matière : car, en supposant qu'elles ne s'attirent, par exemple, qu'en raison inverse du carré des distances qui séparent *les points de leurs surfaces qui sont tournés les uns vers les autres*, il en résultera également que l'attraction des corps est réciproque au carré des distances qui séparent *leurs centres de gravité* : ainsi, de ce que la pesanteur universelle est soumise à cette dernière loi, on ne peut pas en induire que l'attraction moléculaire observe une loi semblable.

Il est vrai que les plus petits corps apercevables n'agissent pas autrement que les plus grandes masses ; mais il n'y a aucune analogie entre les corps, petits ou grands, et leurs molécules élémentaires, qui ne jouissent, pour ainsi dire, d'aucune des propriétés des corps : et toutes les fois qu'en cherchant de quelle manière ces points matériels se comportent, on raisonnera comme s'il ne différaient des corps proprement dits que par leurs dimensions, on s'exposera à commettre les erreurs les plus graves.

Enfin, quelle que soit la cause ou la nature de l'attraction en général, ou de l'action à distance des corps et de leurs éléments ; s'il est vrai, comme on n'en saurait douter, que les corps sont poreux, on conçoit fort bien que deux molécules situées quelque part dans la profondeur d'une même masse ou de masses distinctes, peuvent agir l'une sur l'autre, de la même manière, quoique avec moins de force peut-être, que si elles étaient isolées dans l'espace ou dégagées de toute la matière qui les environne et qui les sépare : mais il en est tout autrement de deux points situés dans l'intérieur de deux molécules absolument impénétrables et d'une densité absolue ; et la raison ne saurait admettre que de semblables points pussent exercer l'un envers l'autre une action quelconque, soit directement, soit par le moyen de quelque fluide éthéré. Cette seule considération devrait faire présumer que ni la loi des masses, ni celle des distances, ne s'appliquent aux molécules constituantes des corps.

D'après cela, et faute de données plus certaines, de vérités mieux démontrées, j'adopterai ce principe hypothétique, qui paraît du moins le plus naturel, et qui est très-fécond en résultats, savoir : que *les molécules des corps s'attirent en raison directe des seuls points de leurs surfaces qui se regardent, et en raison inverse des carrés des distances qui séparent ces mêmes points*, que je désignerai sous le nom de *faces d'attraction ou de combinaison*.

La première conséquence de ce principe, qui s'accorde ainsi parfaitement avec l'observation des phénomènes astronomiques, est que les corps s'attirent en raison directe de leurs masses (en prenant ce mot masse dans le sens que nous lui avons donné), et en raison inverse du carré des distances prises entre leurs centres de gravité.

Mais la conséquence la plus remarquable et la plus importante de ce même principe est celle-ci : étant donné un espace quelconque déterminé, et une portion de matière pour y être *uniformément* distribuée, avec le pouvoir de la diviser indéfiniment ; plus on poussera loin cette division, plus l'attraction moléculaire augmentera : car, pour une quantité de matière et un volume donnés, plus les molécules seront petites et nombreuses, et plus elles se trouveront rapprochées les unes des autres, sans que les faces de combinaison situées dans un même plan en soient diminuées dans leur ensemble ; et plus aussi la masse, la densité (le volume restant le même) et la pesanteur spécifique augmenteront (quoique dans une proportion moindre), puisqu'elles se trouveront en rapport avec le nombre, absolu ou relatif, des faces d'attraction des molécules de ce corps à l'égard de la terre. En sorte que, quand même l'espace donné serait très-grand, et la partie matérielle donnée pour le remplir à peine visible, si la division était suffisante, il pourrait en résulter un corps plus solide, ou moins fusible, et en même temps plus dense, qu'aucun de ceux qui nous sont connus, quoique le vide total fût toujours le même qu'avant la division de la partie matérielle. D'après quoi le secret des affinités consisterait principalement dans la division plus ou

moins grande de la matière, et dans les figures diverses de ses molécules, qui, du reste, ne peuvent avoir d'influence qu'à des distances relativement fort petites, et n'en auraient probablement aucune dans des corps homogènes d'une densité rigoureusement uniforme.

Comme la force attractive, c'est-à-dire la force, quelle qu'elle soit, qui tient les molécules des corps unies entre elles, ne se mesure point par la *vitesse* avec laquelle elles s'unissent, ou tendent à se rapprocher davantage, mais par l'effort qu'il faut faire pour les séparer, elle a beaucoup moins d'analogie avec la simple pesanteur dans les corps, et qui est la même pour tous à la surface de la terre, qu'avec leur poids absolu, ou la *quantité de mouvement* virtuel dont ils sont animés en vertu de leur pesanteur et de leur masse, laquelle, est en raison de l'effort qu'il faut faire pour les soulever. Par conséquent, si deux molécules élémentaires s'attirent réciproquement en raison directe de leurs faces de combinaison, et inverse du carré de la distance qui sépare ces mêmes faces, le poids de chacune d'elles à l'égard de l'autre, ou leur force attractive mutuelle, doit être égal au produit de leurs faces d'attraction divisé par le carré de leur distance.

Cette loi ne pourrait pas s'appliquer sans modification à l'ensemble des molécules situées dans deux plans parallèles entre eux, en raison de la différence qui existe dans les distances qui séparent chaque molécule de l'un de ces plans matériels de toutes les molécules situées dans l'autre; à moins que la distance même qui sépare ces deux plans ne fût incomparablement plus grande que leur étendue, auquel cas l'affinité moléculaire serait nulle ou insensible.

De toute manière, d'après la loi d'attraction des molécules, dont celle des masses, quoique fort différente, n'est qu'une conséquence directe, il est certain que, par des divisions successives d'une partie matérielle dans un espace donné, l'affinité moléculaire devrait croître plus rapidement que la pesanteur spécifique, ou le poids relatif des corps qu'engendrerait cette partie de matière; et dans tous les cas, la pesanteur pro-

prement dite, qui reste toujours proportionnelle à la masse de la terre, ne changerait pas par ces augmentations d'affinité et de densité. Ces considérations suffisent pour faire concevoir comment l'attraction moléculaire et la pesanteur universelle ne sont qu'une même force modifiée par des circonstances différentes, ou simplement envisagées dans ces diverses circonstances : ce que, jusqu'à présent, l'on n'avait pas pu comprendre ou expliquer.

§ 2.

Cause présumée de l'attraction.

1. Plusieurs physiciens ont cherché à concevoir la gravité en général, en supposant l'existence d'un fluide infiniment subtil, parcourant l'espace en ligne droite et dans tous les sens imaginables, avec une excessive vitesse ; de telle sorte que chaque point de l'étendue puisse être envisagé comme un centre, d'où partent des rayons matériels qui se dirigent dans tous les sens, et où viennent aboutir, de toutes parts, d'autres rayons se dirigeant en sens contraire. Cette hypothèse ingénieuse et séduisante, qui d'ailleurs n'a rien d'in vraisemblable, et qui a l'avantage de mettre quelque chose de positif et de fort clair à la place de l'idée métaphysique, incompréhensible, de l'action à distance, explique en effet, d'une manière assez satisfaisante, les phénomènes généraux de la pesanteur universelle. Mais peut-être soutiendrait-elle difficilement un examen sévère, et il ne paraît pas du tout possible de déduire, comme des conséquences immédiates de cette hypothèse, les phénomènes de l'affinité chimique ; ce qui, en définitive, doit nous la faire rejeter. Voyons cependant ce que l'on pourrait alléguer en faveur d'un fluide impulsif, ou gravifique, et commençons par prévenir deux objections qui ont été faites au sujet de la lumière ou d'autres impondérables, et que l'on pourrait facilement appliquer ici. Cette discussion, croyons-nous, ne sera pas tout à fait sans utilité, ou du moins sans intérêt.

Pour expliquer les effets de la gravité par l'action d'un fluide impulsif, il faut admettre qu'un espace quelconque, par exemple, une sphère imaginaire d'un pied de diamètre, est incessamment traversée par une infinité de courants matériels de même diamètre, se croisant dans tous les sens, ou, ce qui revient au même, que le centre de cette sphère, et chacun des autres points de l'espace, sont traversés en même temps par un nombre prodigieux de rayons de ce fluide, agissant suivant toutes les directions possibles. Or il paraît évident que cette quantité innombrable de torrents ou de rayons matériels passant à la fois par les mêmes lieux, par les mêmes points, devraient continuellement s'entre-choquer, et perdre à chaque instant une partie de leur vitesse, qui devrait, ainsi, s'éteindre en peu de temps.

Pour répondre à cette objection, qui n'en est pas une pour moi, je pourrais alléguer ici l'opinion où je suis, que deux molécules parfaitement dures et d'une densité absolue, ne perdraient rien, par le choc, de leur vitesse initiale, et qu'elles agiraient l'une sur l'autre en vertu de leur inertie, de la même manière que les corps élastiques en vertu de leur ressort; d'où il résulterait que deux molécules sphériques d'égale grosseur et animées de la même vitesse en sens contraire, ne feraient que changer de route, en se substituant l'une à l'autre; de manière que l'effet serait le même que si chacune d'elles avait continué de se mouvoir, avec la même vitesse, suivant sa première direction, sans rencontrer d'obstacle, et qu'ainsi le choc continuel de toutes les molécules de fluide impulsif n'affaiblirait nullement et ne changerait en rien l'action de ce fluide, même quand chaque molécule, arrêtée dans sa course, ne pourrait parcourir que des espaces inappréciables, ou ne ferait, pour ainsi dire, qu'osciller dans la même place.

Cette manière d'envisager l'inertie, par laquelle on pourrait expliquer beaucoup d'autres phénomènes (surtout si l'on admettait qu'un point physique n'est susceptible que d'un seul degré de vitesse comme infini), ne serait cependant pas du goût de tout le monde : mais nous ne sommes pas ici dans la

nécessité d'y avoir recours ; car ce choc des molécules impulsives peut non-seulement ne pas avoir lieu , mais devenir même très-peu probable , d'après les considérations suivantes.

D'abord , il résulte nécessairement des effets de la pesanteur , que , s'ils sont produits par l'action d'un fluide , la vitesse de ce fluide est comme infinie , et par suite , que ses molécules sont infiniment plus petites que celles des corps , auxquelles , malgré leur vitesse , elles ne communiquent un mouvement sensible que par leur choc réitéré : en tout cas , rien n'empêche de supposer qu'il en est ainsi. Il s'ensuivrait que , si de deux points pris au hasard dans deux plans parallèles d'un diamètre à peine perceptible , partaient deux atomes de ce fluide , se dirigeant chacun vers le plan opposé , parallèlement à son axe , il y aurait des milliards de milliards à parier contre un que ces deux atomes ne se rencontreraient pas.

En second lieu , il faut concevoir qu'un courant , ou une colonne de ce fluide n'est autre chose qu'un faisceau de rayons parallèles qui sont bien loin de se toucher , et qu'un rayon n'est qu'une suite de molécules séparées les unes des autres par une certaine distance , et parcourant toutes une même droite.

Cela posé , pour comprendre qu'un nombre quelconque de rayons , se croisant dans tous les sens , puissent traverser librement dans le même temps un même point de l'espace , de manière que le choc de deux molécules devienne excessivement rare , sinon impossible , il suffit d'admettre que les intervalles que laissent entre elles les molécules impulsives , sont incomparablement plus grands que leur diamètre. Or nous avons à cet égard toute la latitude imaginable : car , d'un côté , ces molécules sont , dans cette hypothèse , d'une petitesse si excessive , que quand même les intervalles qui les séparent seraient tout à fait inappréciables , ils pourraient être encore comme infiniment grands relativement à leur grosseur ; et d'un autre côté , leur mouvement est si rapide , que quand un point matériel ne serait sollicité que par les molécules d'un seul rayon de fluide , et que celles-ci fussent séparées les unes des autres

par un millier de lieues, distance qu'elles parcourent, pour ainsi dire, dans un instant indivisible, les chocs successifs des molécules de ce rayon sur ce point matériel agiraient sensiblement comme une force continue. On peut donc supposer entre les molécules d'un même rayon de fluide telle distance que l'on voudra, et dès lors leur libre mouvement en ligne droite n'a plus rien d'étonnant ni d'incompréhensible.

Les fonctions que ces molécules ont à remplir semblent exiger, au premier coup d'œil, ou qu'elles soient comme en nombre infini dans l'espace qu'elles traversent, quelque petit qu'il soit, en un temps donné, ou qu'elles aient un certain volume : mais l'imagination peut faire dans cette circonstance ce que le Créateur a peut-être fait en réalité, suppléer par leur vitesse à leur nombre et à leur grosseur. C'est en effet dans le mouvement que paraît consister ici le secret de la nature.

La deuxième objection qu'on pourrait élever contre l'hypothèse d'un fluide impulsif, serait tout aussi spécieuse, et n'aurait pas plus de fondement que celle que je viens de réfuter.

Un fluide quelconque, soit en repos soit en mouvement, répandu dans l'espace, semblerait devoir opposer une résistance continue aux planètes et aux autres corps célestes, et par là diminuer insensiblement, et détruire à la longue, leur mouvement de projection. Voilà la difficulté; elle paraît insoluble : voici ce qu'on peut lui opposer.

Prenons pour exemple la terre, dont le mouvement est celui qui nous intéresse le plus. Exprimons par 1 sa vitesse moyenne, et par n celle incomparablement plus grande dont le fluide impulsif est constamment animé : $n - 1$ et $n + 1$ représenteront deux forces opposées, tendant, à chaque instant, l'une à favoriser le mouvement de la terre dans son orbite, l'autre à y mettre obstacle ; et la différence de ces deux forces, qui égale 2, exprimera la résistance du fluide à un instant donné. Ainsi, quelle que soit la valeur de n , ou la vitesse dont le fluide est animé, sa résistance, à chaque instant, ou du moins au premier instant, si elle est efficace, sera toujours égale à 2, c'est-à-dire qu'il agira sur la terre pour changer son état,

comme s'il n'avait qu'un seul mouvement, en sens contraire et seulement égal à celui de cette planète, ou comme s'il était sans mouvement et que la terre eût une vitesse double d'abord, ou bien enfin, comme si cette dernière était d'abord immobile, et que le fluide, n'agissant que suivant une seule direction, et dans un seul sens, eût une vitesse égale à deux fois celle de la planète. La question se réduit donc à savoir si une masse telle que la terre, supposée en repos dans l'espace, pourrait être mise en mouvement par un fluide, qu'il faut supposer d'une rareté comme infinie (1), agissant constamment dans le même sens avec une vitesse seulement égale à 2 fois celle dont le globe est actuellement animé. Or, quoiqu'il soit vrai de dire, en théorie, que tout mobile qui rencontre un corps en repos lui communique une partie de sa vitesse, l'observation prouve, et cela décide la question, qu'il n'en résulte aucun mouvement *local* réel ni apparent, lorsque les masses ne sont pas comparables entre elles, que l'une est comme infinie par rapport à l'autre, et que la vitesse du mobile, ou plutôt sa quantité de mouvement, est d'ailleurs peu considérable. Mille boulets du plus fort calibre, lancés en même temps par des bouches à feu, suivant une direction horizontale, contre un rocher à pic, tout en y produisant peut-être des mouvements intestins qui s'éteindraient dans les profondeurs de la terre, ne changeraient ni le mouvement de rotation de cette planète, ni la direction de son axe.

Ceci nous fait voir que, même en nous appuyant sur une vérité fondamentale bien démontrée, le raisonnement le plus rigoureux pourrait encore nous induire en erreur, si l'expérience ne nous éclairait pas de son flambeau. Que serait-ce si nous partions d'un principe incertain, variable, ou sujet à contestation, et qu'il ne nous fût pas possible d'interroger

(1) D'autant plus qu'on ne peut avoir égard qu'à la portion de ce fluide qui touche les parties solides de la terre. Car la plus grande partie doit la traverser sans exercer sur elle aucune action mécanique. Et sa rareté peut être supposée telle, qu'un volume de ce fluide égal à celui de la terre ne formerait pas, s'il était concentré, un corps solide égal à un mètre cube d'or.

l'expérience, comme il arrive assez souvent en métaphysique ! Heureux encore, quand elle vient tôt ou tard fixer nos idées et nous faire connaître le mérite de nos spéculations, quoique alors ce soit presque toujours pour nous faire voir que nous nous sommes trompés ! Il faut donc se tenir en garde contre tout système élevé par le seul raisonnement, même sur des fondements solides ; et en effet, qu'est-ce qui nous assurera qu'aucune circonstance capable de modifier ou de changer du tout au tout un principe établi de cette manière, n'a échappé à notre sagacité ?

Quant à l'accélération du mouvement dans la chute des graves, à une même distance du centre de la terre, elle paraît se concevoir si bien par l'action continue d'un fluide subtil, ou des chocs réitérés de ses molécules contre celles des corps, que pour *expliquer* (je ne dis pas pour démontrer) la loi de cette accélération, on est, en quelque sorte, forcé d'admettre ou de feindre l'existence d'un pareil fluide. Toutefois, et c'est encore une objection qu'on pourrait nous faire, il est à remarquer que les chocs produits par les molécules de ce fluide ne pourraient pas être parfaitement égaux entre eux, et qu'ils devraient diminuer insensiblement d'intensité à mesure que les corps en tombant acquièrent plus de vitesse. Mais ces différences infiniment petites dans les chocs successifs d'un fluide dont la vitesse est comme infinie, ne pourraient en apporter aucune dans les résultats qui fût appréciable, du moins à l'égard des corps qui ne tombent pas d'une très-grande hauteur, c'est-à-dire de ceux-là seuls dont nous pouvons connaître la vitesse initiale et celle qu'ils ont acquise au terme de leur course. Il est d'ailleurs absolument impossible de démontrer que la loi d'accélération, telle qu'on a dû l'exprimer d'après l'observation des phénomènes, a lieu, ou plutôt aurait lieu à la rigueur dans le vide, comme on le suppose, avec beaucoup de vraisemblance du reste. Ce n'est donc pas une difficulté de cette nature qui pourrait empêcher de regarder la pesanteur comme un effet de l'action impulsive d'un fluide en mouvement.

II. J'ai, en quelque sorte, démontré *à priori* que la force

attractive, je voulais dire, le poids réciproque de deux points matériels, était en raison du produit de leurs faces de combinaison. Voyons si, en supposant ces points physiques soumis à l'action d'un fluide impulsif, nous obtiendrons le même résultat.

Qu'une molécule soit absolument isolée dans l'espace ; elle sera frappée sur tous les points par des rayons convergents, dont l'action, contre-balancée de toutes parts, demeurera sans effet (si ce n'est peut-être que, dans certains cas, elle fera tourner la molécule sur elle-même). Mais que dans le voisinage de cette molécule il s'en trouve une autre ; la première alors sera sollicitée à se porter vers la seconde par les rayons impulsifs dont les antagonistes seront interceptés par cette dernière, et cet effet sera réciproque.

Ainsi, quand deux molécules A, B, sont en présence, chacune d'elles, si rien ne s'oppose à son mouvement, agit comme si elle était seulement sollicitée par un nombre de rayons égal à celui des rayons interceptés par l'autre molécule. Or il est facile de démontrer que, quelle que soit la différence qui puisse exister dans les faces d'attraction de A et de B, 1° les rayons interceptés par A sont en même nombre que ceux interceptés par B, et 2° ce nombre est en raison composée des faces de combinaison de A et de B.

Maintenant, si nous supposons ces molécules fort petites relativement à la distance qui les sépare, nous comprendrons facilement que les rayons interceptés par chacune d'elles formeront un cône très-aigu et pourront être considérés comme parallèles entre eux ; qu'il en sera de même de leurs antagonistes, ou des rayons impulsifs, et que, par conséquent, ceux-ci pousseront *directement* la molécule qu'ils sollicitent vers l'autre molécule, ce qui sera réciproque. D'où il suit que, dans ce cas du moins, les rayons interceptés représenteront la force attractive des deux molécules.

Ainsi, quoique d'inégales dimensions, elles ont même poids l'une par rapport à l'autre, même force attractive ; et cette force, à une distance donnée prise pour unité, est égale au produit de leurs faces de combinaison.

Cette loi est d'autant plus rigoureuse que les molécules sont plus petites relativement à la distance qui les sépare; mais il s'en faut qu'à des distances comparables à leurs diamètres, elle puisse être observée à la rigueur. Car alors les rayons dont se forment les cônes de fluide interceptés sont trop obliques pour que l'on puisse les considérer comme parallèles entre eux et agissant perpendiculairement sur les points qu'ils sollicitent; et, attendu que ces rayons sont d'autant plus inclinés, et que leur action est plus faible, que les faces de combinaison sont plus grandes, il n'y a plus de rapport constant, pour une distance donnée, entre la force attractive de deux molécules et leurs dimensions. Ainsi, par exemple, si nous exprimons par 1 la force attractive de deux molécules quelconques, et qu'à l'une d'elles on substitue successivement d'autres molécules dont les faces de combinaison soient 2 fois, 3 fois, 4 fois plus grandes que celles de la première, les forces attractives ne pourront plus être exprimées par ces nombres, mais seulement par 2 moins une fraction, 3 moins une fraction plus considérable, 4 moins une quantité peut-être égale ou presque égale à l'unité, et ainsi de suite. D'où l'on voit que, dans l'hypothèse d'un fluide impulsif, la loi de l'attraction moléculaire qui est relative aux dimensions des molécules, est sujette à une sorte de décroissement, à mesure que les faces de combinaison deviennent plus considérables; et qu'il doit y avoir un terme maximum au delà duquel l'attraction qu'exercerait une surface étendue sur un point physique ne pourrait plus augmenter, même quand cette surface croîtrait indéfiniment.

La loi des distances est soumise à un décroissement semblable, et c'est évidemment une conséquence de ce qui précède. Ainsi nous pouvons dire que, quand deux molécules matérielles sont séparées par une distance plus grande que leur diamètre, elles s'attirent avec une force qui est, à peu près, en raison inverse du carré de cette distance, et que cette loi est d'autant plus rigoureuse que la distance est plus considérable; mais que, lorsque celle-ci ne surpasse pas de beaucoup le diamètre des molécules, la loi ne s'observe plus à la rigueur.

et qu'alors, comme on peut en effet le démontrer par la géométrie, elle devient sujette à un décroissement rapide, à mesure que la distance est plus petite : en sorte que la force attractive de deux molécules qui se touchent par tous les points de leurs faces de combinaison, force qui devrait être comme absolue, si elle augmentait toujours dans la même proportion à mesure que les molécules se rapprochent, n'est guère différente de ce qu'elle serait à une distance égale à la moitié ou à une moindre fraction de leur diamètre. L'action au contact d'un plan matériel, de quelque grandeur qu'il fût, sur une molécule d'un diamètre déterminé, ne différerait pas non plus sensiblement de celle qu'exercerait sur cette molécule une autre molécule de même diamètre, surtout si elles étaient toutes deux de forme cubique.

Ces conséquences doivent-elles faire rejeter le principe d'où elles découlent, et peut-on inférer de là, sans autre raison, que l'attraction en général est autre chose qu'une impulsion mécanique? Non, sans doute, puisque, jusqu'à présent, les lois de l'affinité moléculaire sont tout à fait inconnues, surtout dans la circonstance où les molécules seraient fort près du point de contact. Nous avons vu, et les physiciens conviennent, qu'en leur appliquant celles qui régissent les corps, c'est-à-dire en supposant qu'elles s'attirent en raison directe de leurs masses, et en raison inverse du carré des distances qui séparent leurs centres de gravité, on ne peut pas expliquer l'attraction moléculaire, ou cette force si énergique qui unit les molécules des corps. Il faut donc de toute nécessité que cette force soit soumise à d'autres lois que la force qui sollicite les corps eux-mêmes à se rapprocher les uns des autres. Mais quelle que soit l'hypothèse que l'on voudra proposer à cet égard, il faudra, pour qu'elle ait un fondement solide, ou du moins un certain degré de vraisemblance, que les lois de la pesanteur universelle, quoique différentes, dérivent pourtant de celles de l'affinité moléculaire.

Or j'ai prouvé qu'en partant de la supposition que les molécules s'attirent en raison directe de leurs faces de combinaison,

et inverse du carré des distances qui séparent ces mêmes faces, lorsque ces distances sont plus grandes que leurs diamètres, et quel que soit d'ailleurs le décroissement ou la variation que ces lois puissent subir lorsque ces molécules s'approchent de très-près, les corps planétaires doivent s'attirer, comme ils le font, en raison directe de leurs masses, et inverse du carré des distances (toujours immenses) qui séparent leurs centres de gravité.

Donc, puisque ces mêmes lois nous sont données dans l'hypothèse où les molécules de la matière seraient poussées les unes vers les autres par un fluide matériel, ce qui rend cette hypothèse assez vraisemblable; et quoique la loi des distances, d'après cette hypothèse (que nous sommes loin d'adopter avec confiance), ne s'observe plus à la rigueur lorsque les molécules sont près du point de contact; cette objection ne peut lui porter aucune atteinte : d'autant que, d'une part, elle ne saurait être fondée sur l'expérience, et que, d'une autre part, la force répulsive du calorique maintient toujours les molécules intégrantes des corps à une certaine distance les unes des autres, qu'elles ne se touchent peut-être jamais immédiatement, et qu'enfin les intervalles qui séparent toutes les molécules d'un corps de celles d'un autre, sont infinis relativement au diamètre de ces points physiques; ce qui rend tout à fait indifférent, sous le rapport où nous envisageons ici les choses, ce décroissement dans la loi des distances; sans lequel, du reste, soit dit en passant, il serait difficile de comprendre comment un corps peut se dilater d'une manière sensible par le moindre degré de chaleur.

§ 3.

De l'affinité chimique, et de la répulsion calorifique.

1. Les physiciens reconnaissent deux sortes d'attractions moléculaires. L'une est l'attraction de composition, ou l'*affinité chimique*; l'autre est l'attraction d'agrégation, autrement dit, la *force de cohésion*. C'est par la première que deux ou plu-

siieurs molécules dissemblables, auxquelles on donne le nom de molécules *constituantes*, s'unissent pour en former une seule, qui diffère toujours plus ou moins par ses qualités sensibles de celles dont elle se compose. C'est par la seconde que des molécules toutes semblables entre elles, soit simples, soit composées, et que, dans les deux cas, on appelle molécules *intégrantes*, s'unissent pour former un agrégé, c'est-à-dire un corps solide ou liquide.

Le cinabre est composé de dix parties de mercure et d'une partie de soufre. Si nous réduisons, par la pensée, cette substance en poussière assez fine pour qu'il ne fût pas possible de pousser plus loin cette division sans opérer la décomposition de ce corps, nous aurons séparément, dans les grains de cette poussière, les molécules *intégrantes* du cinabre, que la force de *cohésion* unissait auparavant. Mais chacun de ces grains, étant de même nature que le cinabre en masse, est lui-même composé d'une partie de soufre et de dix de mercure, unies par l'*affinité* : et, parce que l'on considère comme simples ou indécomposables ces deux dernières substances, les molécules *intégrantes* du soufre et celles du mercure sont regardées comme les véritables molécules *constituantes* du cinabre.

Quand diverses substances (à l'état liquide ou de solution) sont mêlées ensemble, si elles s'unissent par l'affinité, ce qui ne peut avoir lieu qu'autant que leur attraction mutuelle est plus grande que celle que chacune d'elles exerce sur ses propres molécules, il y a ce qu'on appelle combinaison chimique, et il en résulte un produit qui souvent possède des propriétés toutes contraires ou entièrement différentes de celles des principes qui entrent dans cette combinaison intime. Tel est, par exemple, le sel marin, qui provient de la combinaison chimique de deux substances dont chacune séparément serait pour nous un poison.

C'est en quoi la combinaison diffère essentiellement d'un simple mélange, dans lequel chaque substance reste, pour ainsi dire, libre et indépendante des autres, en conservant les propriétés qui la caractérisent; comme, par exemple, dans

celui du sucre et du jus de groseille, du sel et du jus de viande, du thé, du sucre et de la crème.

« Lorsqu'on agite ensemble de l'huile d'olive et de l'eau, ces deux substances refusent de s'unir intimement; elles ne se combinent point, et l'on dit qu'elles n'ont pas d'affinité l'une pour l'autre : mais en mêlant l'huile avec de la lessive des savonniers, ou solution de potasse dans l'eau, l'huile et la lessive s'unissent, et il en résulte une espèce de savon. — « L'huile est à peu près insipide; mais la solution de potasse est une substance caustique qui corrode la peau et possède un goût fort. Le corps qui résulte de leur union, diffère aussi bien de l'huile que de la potasse; et c'est un caractère général de la combinaison chimique de changer les qualités sensibles des corps. Des substances corrosives et acres deviennent souvent insipides par leur union : des corps qui n'ont que peu de goût, acquièrent quelquefois ces qualités à un très-haut degré en s'unissant. » (DAVY, *Élém. de phil. chim.*, trad. de Van Mons, t. 1, p. 59.)

On voit qu'il existe des différences considérables dans les effets résultant de l'attraction moléculaire. Cela se conçoit jusqu'à certain point, puisque tantôt ce sont des molécules dissemblables, tantôt des molécules similaires qui s'unissent entre elles, ici par un simple rapprochement sans contact immédiat, là par une combinaison plus ou moins intime; et que la figure et la grosseur des molécules, tant intégrantes que constituantes, peuvent se diversifier à l'infini, ainsi que leurs distances mutuelles, et les arrangements qu'elles prennent en vertu même de leurs formes et de leurs dimensions. Toutefois il reste ici bien des choses dans le vague, ou même tout à fait inexplicables; surtout si l'on nie la possibilité que les atomes de la matière soient doués de forces qui les rendent capables d'agir à distance.

Quand deux corps élémentaires sont unis par l'attraction de composition, ou l'affinité chimique, si on leur en présente un troisième, il peut arriver que celui-ci se combine avec l'un des deux principes du premier composé, et sépare entièrement

l'autre principe. On donne alors le nom d'affinité *elective* à la force qui opère la décomposition : parce que cette décomposition n'est, en quelque sorte, que la suite d'une attraction de choix entre le troisième élément et l'un des deux premiers. C'est un époux qui abandonne sa compagne pour s'unir à une autre personne, qu'il préfère, et qui elle-même a plus d'attachement pour le mari que pour sa femme.

Une comparaison tirée de l'ordre moral n'est pas ici hors de propos, quelque puérile qu'elle soit : car plusieurs philosophes, même parmi les spiritualistes, trouvent une analogie réelle, un rapport *de nature*, entre l'affinité, ou plus généralement, entre l'attraction, et certains attributs ou phénomènes de l'âme. Ils ne disent pourtant pas si, par exemple, les sympathies et antipathies, si l'amour et la haine, sont sous l'empire de lois analogues, sinon semblables, à celles des *distances* et des *masses*.

Quoi qu'il en soit, on voit, d'après ce qui précède, combien il serait difficile de faire dépendre les affinités chimiques, et plus particulièrement l'affinité élective, de l'action purement mécanique d'un fluide en mouvement, même quand ses atomes agiraient comme des corps élastiques ; ce qui toutefois faciliterait jusqu'à certain point les explications.

II. Quoique les molécules de la matière s'attirent réciproquement (en réalité ou en apparence), avec d'autant plus d'énergie qu'elles sont plus rapprochées les unes des autres, elles se repoussent, ou du moins les molécules *intégrant*es se repoussent toujours près du point de contact ; ou, pour mieux dire, elles sont tenues à distance par une force étrangère, qui tend à les écarter indéfiniment.

Cette force, qui n'est autre que l'action répulsive du calorique, ou du principe de la chaleur, est, comme l'attraction, soumise à certaines lois : mais elle en diffère essentiellement en ce que, dans telle circonstance donnée, sa *quantité*, si l'on peut s'exprimer ainsi, est variable, et que nous pouvons nous-mêmes, dans beaucoup de cas, l'augmenter ou la dimi-

nuer à volonté, en rendant, par des moyens artificiels, un corps plus chaud ou plus froid qu'il ne l'est ou ne le deviendrait naturellement.

Lorsque dans un corps solide ou liquide la force répulsive du calorique l'emporte sur la force de cohésion, il se dilate, et si l'attraction est prédominante, il se condense, jusqu'à ce qu'il y ait équilibre entre les deux forces. Cet équilibre a toujours lieu, *selon moi*, dans un corps solide ou liquide qui actuellement ne change point d'état : il n'existe plus, au contraire, dans un corps qui se dilate ou se condense, et à plus forte raison dans celui qui de solide devient liquide, ou, réciproquement, qui passe de l'état liquide à l'état solide.

La force répulsive du calorique décroît à mesure que la distance augmente, et plus rapidement que la force de cohésion : de sorte que, si l'on pouvait, par un moyen mécanique, et sans *addition* ou *soustraction* de calorique, écarter ou rapprocher l'une de l'autre deux molécules dont la position est déterminée par leur attraction mutuelle et la quantité de calorique interposée, elles reviendraient d'elles-mêmes à cette position d'équilibre, dès qu'on les abandonnerait aux forces qui les subjuguent. C'est ce qui arrive en effet dans une lame de métal qu'on a fléchie d'une petite quantité, car on n'a rien fait par là qu'écarter un peu les molécules de la partie convexe et rapprocher celles de la partie concave. Mais c'est ce qui ne saurait avoir lieu : 1° si les forces d'attraction et de répulsion étaient soumises à une même loi, car, en ce cas, ces molécules étant toujours en équilibre entre des forces égales, toutes les positions, pour une quantité donnée de calorique, leur seraient indifférentes ; et 2° si la force attractive décroissait plus rapidement que la force répulsive ; car alors il suffirait que l'on fit sortir d'une quantité infiniment petite ces molécules de leur position d'équilibre, soit en les rapprochant, soit en les écartant, pour qu'elles se précipitassent l'une vers l'autre, dans le premier cas, ou s'éloignassent indéfiniment, dans le deuxième.

Il résulte de ce principe, que deux molécules mises en contact par une force mécanique doivent se repousser, et cela avec une

force égale à la différence de l'action du calorique sur l'attraction moléculaire.

Si, maintenant, l'on augmente les intervalles qui séparent les molécules d'un corps, non plus par une action mécanique, mais par des additions successives de calorique, de manière que, malgré cette augmentation de distance, la force répulsive demeure constante (par l'effet de l'augmentation proportionnelle de calorique), ou seulement décroisse moins rapidement que la cohésion, alors l'équilibre se trouvera effectivement rompu, et le corps, amené ainsi à l'état de vapeur, tendra à se dilater indéfiniment. Ou, s'il était de la nature de ceux qui ne sont pas susceptibles de se vaporiser, tels que le fer ou le plomb, le degré de chaleur qu'il pourrait acquérir, et par suite la force répulsive, auraient une limite, un maximum d'intensité, qui ne saurait être dépassé. Il s'ensuivrait que l'équilibre entre les forces attractive et répulsive subsisterait toujours, et ne pourrait jamais être rompu : mais non que la force attractive l'emporterait sur la force répulsive, comme on prétend que cela a lieu dans tous les corps solides ; car s'il en était ainsi, un corps solide demeurerait constamment dans le même état, et ses molécules, à toutes les températures possibles, se toucheraient à la rigueur, jusqu'à ce que la chaleur fût assez grande pour faire passer le corps, soit de l'état solide à l'état liquide, dans lequel on convient que les deux forces sont en équilibre ; soit de cet état liquide à celui de vapeur, où l'on reconnaît aussi que l'équilibre est rompu par la prédominance de la force répulsive. Mais il resterait toujours à expliquer les différents degrés de dilatation dans les corps solides, l'écartement plus ou moins considérable de leurs molécules entre elles : comment concevoir ces différences et la dilatation elle-même, si à toutes les températures possibles la force attractive l'emporte sur son antagoniste ?

De ce que, dans la dilatation des corps, solides ou liquides, la force répulsive décroît plus rapidement que la force attractive, c'est une conséquence que, si l'on pouvait, pour un instant, dilater un corps par quelque moyen mécanique, ou

par la pensée, il ne pourrait ensuite conserver de lui-même l'état de dilatation dans lequel on l'aurait mis, qu'à cette condition que sa chaleur, ou son calorique, augmenterait jusqu'à ce qu'il y eût équilibre entre les deux forces. D'où il suit que ces forces peuvent rester égales entre elles sous différents degrés de température, et, par suite, de dilatation.

Comme, d'une part, le calorique introduit dans un corps ne sert qu'en partie à le dilater, tandis que sa principale fonction est de l'échauffer; et que, d'une autre part, la température d'un corps, par des additions successives de calorique, croît plus rapidement que sa dilatation; il est facile de concevoir comment un corps peut conserver son état ou de solidité, ou de liquidité, tout en augmentant très-sensiblement de température, jusqu'à un certain degré maximum, qui varie pour chaque corps suivant son espèce; et comment au delà de ce degré, où la force répulsive devient prédominante (à l'aide du calorique surajouté, qui n'a point d'influence sur l'attraction), le corps passe à l'état de vapeur, à moins qu'il ne soit pas susceptible de s'échauffer ni de se dilater davantage.

D'après toutes ces considérations, je ne vois pas sur quelles raisons s'appuieraient les physiciens et les chimistes, pour soutenir que, dans les corps solides, la force de cohésion, comme ils l'affirment, l'emporte toujours sur la force répulsive du calorique, ni comment on pourrait concilier cette assertion avec l'hypothèse que ces corps renferment beaucoup plus de vide que de plein, et que leurs molécules sont tenues à distance par cette dernière force. Qu'est-ce donc qui empêche ces molécules de se toucher immédiatement, si la cause qui tend à les écarter les unes des autres a moins d'énergie que celle qui les sollicite à se rapprocher ou à rester unies?

CHAPITRE V.

Des propriétés générales des corps.

POROSITÉ. — Si la matière est impénétrable, c'est une conséquence qu'il y a du vide dans la nature; car une matière impénétrable et sans vide s'opposerait à toute espèce de mouvement.

Il s'ensuit aussi, et une foule d'expériences journalières font voir, qu'il existe dans les corps une quantité prodigieuse de petites cavités vides de toute matière pondérable, autrement dit, qu'ils sont criblés de pores ou d'interstices; que les parties matérielles dont ils se composent ne se touchent pas immédiatement, du moins dans tous les points de leur surface, et sont séparées les unes des autres par de certains intervalles: puisqu'ils peuvent être réduits à un moindre volume par la compression, qu'ils se condensent par le froid, se dilatent par la chaleur, se laissent traverser par divers fluides, et peuvent se combiner avec d'autres corps sans que leurs dimensions augmentent proportionnellement; et il est même très-vraisemblable que dans un grand nombre de substances solides il y a beaucoup plus de vide que de plein. Ce sont ces intervalles vides, ces cavités, ces interstices, qui constituent la *porosité* des corps.

En supposant que l'on pût parvenir, soit par un refroidissement extrême, soit par tout autre moyen, à rapprocher les molécules d'un corps jusqu'au contact immédiat, on n'en pourrait pas inférer que ce corps, dans un tel état de contraction, ne renfermerait aucun vide, qu'il n'aurait point de pores: car si ces molécules étaient, par exemple, de figure sphérique, elles ne pourraient jamais se toucher dans tous les points de

leur surface; par conséquent, elles laisseraient entre elles des espaces vides, des interstices, qui seraient d'autant plus considérables qu'elles auraient plus de volume.

Ainsi, réciproquement, de ce que les corps sont poreux, il ne s'ensuit pas que leurs molécules ne se touchent jamais à la rigueur. Il est même facile de concevoir comment la matière d'un corps pourrait ne former qu'une très-petite partie de son volume, quoique toutes ses molécules fussent en contact immédiat. En effet, supposons que plusieurs molécules sphériques se joignent pour former un corpuscule d'un premier ordre de composition, et de même figure; qu'ensuite plusieurs corpuscules de ce même ordre s'unissent, en se touchant réciproquement par un point, pour donner naissance à un corpuscule d'un second ordre; qu'il soit formé de la même manière, c'est-à-dire par l'assemblage de corpuscules de second, de troisième ordre, etc., des corpuscules de troisième, de quatrième, de cinquième ordre, jusqu'à ce qu'il résulte de là une petite masse visible à l'œil nu; et qu'enfin il soit engendré, par la réunion de petites masses semblables, un corps perméable à l'eau ou à tout autre liquide: il est évident que dans un pareil corps, où chaque partie matérielle est en contact avec plusieurs de celles qui l'avoisinent, il y aura cependant des vides considérables. Car si les espaces que les molécules élémentaires laissent entre elles sont comme infiniment petits, ceux qui se trouvent entre les corpuscules du premier, du second, du troisième ordre, sont de plus en plus grands, étant en raison de la grosseur des corpuscules, qui, supposés sphériques, ne peuvent jamais, deux à deux, se toucher qu'en un seul point; et tous ces vides, joints à ceux que laissent entre elles les petites masses qui ont donné naissance au corps solide, et qui permettent à l'eau de filtrer à travers ce corps, pourront former ensemble plus de la moitié de son volume.

Que serait-ce donc si tous ces corpuscules étaient creux, ou que chacun ne formât qu'une enveloppe sphérique, comme nous pourrions le supposer, ou, pour mieux dire, le feindre? Car nous ne prétendons rien préjuger par là sur la forme réelle

de ces corpuscules composés, même quand nous admettrions qu'ils existent ?

Pour rendre notre idée plus sensible encore, imaginons qu'on ait enlevé d'un corps poli une lame assez mince pour que l'on puisse la considérer comme une surface sans épaisseur, ou comme un dessin tracé sur un plan. Figurons-nous que cette lame mince ou ce dessin, observé au moyen d'un microscope, présente à l'œil l'apparence d'un tissu très-délié, ou des lignes très-fines, se croisant à angle droit, en laissant entre elles des espaces qui, pris ensemble, formeraient les neuf dixièmes de la surface totale de ce même dessin, auquel cas, la matière de ce dessin, si je puis m'exprimer ainsi, sera égale à un dixième de cette surface. Il y aura donc dans cette lame mince neuf fois plus de vide que de plein, quoique les droites dont elle est formée ne soient point interrompues, qu'il n'y ait point solution de continuité, et qu'elles se touchent les unes les autres dans tous les points d'intersection. Supposons, en outre, qu'à l'aide d'un instrument encore plus délicat, on reconnaisse que chacune des lignes dont est formé ce dessin est elle-même une surface composée de lignes plus fines se croisant à angle droit (c'est-à-dire que chaque ligne dans les deux directions perpendiculaires est un assemblage d'autres lignes parallèles entre elles), et séparées les unes des autres par des intervalles dont l'ensemble soit neuf fois plus grand que celui de ces lignes elles-mêmes. Dès lors la matière du dessin entier ne sera plus que d'un centième de sa surface, tandis que les vides, ou les espaces qui séparent ces lignes, formeront ensemble les quatre-vingt-dix-neuf centièmes de cette même surface : et cependant il n'y aura pas dans ce dessin un seul point qui soit isolé de toutes parts, et qui ne tienne directement ou indirectement à tous les autres. Il est donc évident, d'après cet exemple, où l'on pourrait d'ailleurs pousser la division ou l'analyse beaucoup plus loin, que même une porosité presque infinie n'exclurait point la possibilité du contact immédiat des molécules dont les corps se composent.

Ce contact n'a sans doute jamais lieu à la rigueur : mais du

moins on peut croire que les intervalles qui séparent les unes des autres les molécules les plus voisines, ne sont pas beaucoup plus grands que leurs diamètres, puisqu'il est même inutile d'admettre aucune distance entre ces molécules, pour concevoir la grande porosité de certaines substances, et que, d'un autre côté, on concilierait difficilement ces distances avec la solidité et la dureté des corps qui jouissent de ces qualités.

Tout ce qui vient d'être dit ne se rapporte d'ailleurs qu'aux corps solides, dans lesquels seuls on peut concevoir que les atomes, ainsi qu'on le suppose avec assez de vraisemblance, forment des groupes ou des corpuscules de différents ordres de composition et de figures diverses, laissant entre eux des pores aussi variés qu'ils peuvent l'être eux-mêmes.

Dans les liquides, surtout dans ceux dont la substance est parfaitement homogène, tels que le mercure par exemple, cette variété dans la disposition ou l'arrangement des particules ne saurait avoir lieu, et la matière dont ces corps se composent est uniformément répartie dans l'espace qu'elle occupe; si bien que chacune de ses molécules intégrantes, placée à égale distance de toutes celles qui l'environnent, et enveloppée sans doute d'une couche, d'une atmosphère de calorique, est isolée de toutes parts. C'est ce que démontrent d'ailleurs leur indépendance mutuelle et la facilité de leurs mouvements.

Il est aussi très-vraisemblable que, tant dans les fluides que dans les solides, les molécules intégrantes seules sont placées à distance; car rien n'indique que ces molécules composées, en se rapprochant dans la condensation produite par le refroidissement ou par toute autre cause, diminuent elles-mêmes de volume. Du moins, si les molécules constituantes elles-mêmes ne se touchent pas à la rigueur, il n'est pas probable qu'elles laissent entre elles des intervalles considérables; car, outre que l'on concevrait difficilement alors leur combinaison intime, il est évident qu'à de grandes distances l'influence de la figure sur l'affinité deviendrait nulle: or il y a tout lieu de croire que la forme des molécules intégrantes des corps composés est déterminée par celle des molécules élémentaires,

c'est-à-dire par les positions respectives qu'elles prennent d'après la figure qu'elles affectent, ou par leur affinité mutuelle, modifiée par leur figure. Au reste, tout ce qui regarde les affinités chimiques, les combinaisons intimes, est plein de mystère, et propre à déconcerter les esprits les plus pénétrants.

Plusieurs physiciens supposent que dans les corps, même les plus denses, il y a incomparablement plus de vide que de plein. Cette opinion exagérée paraît sans fondement, et même, jusqu'à certain point, démentie par l'expérience. En effet, prenons le mercure pour exemple : ce corps étant liquide, simple, parfaitement homogène, et d'une grande densité, la lumière le traverserait en ligne droite, et il serait plus transparent que l'eau et le cristal, si ce n'était, je crois, que l'extrême petitesse des intervalles qui séparent ses molécules s'oppose au mouvement, de translation ou de vibration, du fluide lumineux, au mouvement, quel qu'il soit, qui constitue le phénomène de la clarté considéré dans sa cause. Il faudrait donc, si le mercure renfermait beaucoup plus de vide que de plein, que les intervalles qui séparent ses molécules et qui doivent être excessivement petits, puisqu'ils le sont assez pour intercepter la lumière, fussent néanmoins très-considérables relativement au diamètre des molécules de ce liquide, ce qu'aucune observation ne nous porte à croire, et ce qui est peu probable, bien que cela ne soit pas impossible.

Il n'est pas évident non plus que la porosité des corps soit toujours en raison inverse de leur pesanteur spécifique : car il faudrait pour cela qu'il fût prouvé que les atomes s'attirent réciproquement et pèsent sur la terre en raison de leur volume ; et c'est ce que l'on ne saurait démontrer. Il est bien plus vraisemblable, que les atomes pèsent et s'attirent en raison de leur surface, ou seulement en raison des faces qui sont tournées les unes vers les autres : et dans cette hypothèse, la pesanteur spécifique, ou le poids relatif pourrait dépendre en partie, et même uniquement, de la division plus ou moins grande de la matière ; car avec la division les surfaces augmen-

tent : en sorte qu'il serait possible que, sous un volume donné, le mercure, par exemple, ne contint pas plus de matière que l'eau, et renfermât tout autant de vide, quoiqu'il ne soit pas transparent : son opacité et son poids relatif dépendraient uniquement de ce que ses molécules seraient très-petites, très-nombreuses, et très-rapprochées les unes des autres : *trop* rapprochées (dans ce seul corps peut-être) pour prêter passage à la lumière ; car, en général, le rapprochement des molécules est plutôt une circonstance favorable à la transparence. L'expérience prouve, du reste, que les molécules du mercure sont incomparablement plus petites que celles de l'eau, et les deux autres faits sont amenés tout naturellement par voie de conséquence rigoureuse.

Si deux corps de même volume étaient composés d'un même nombre de molécules, leur pesanteur spécifique serait alors en raison directe de l'épaisseur de ces molécules, du moins si celle-ci était en rapport avec leur surface : elle serait proportionnelle à leur nombre, si elles avaient même grosseur ; et dans les deux cas, la pesanteur spécifique de ces corps serait en raison inverse de leur porosité. Mais si la porosité, et par conséquent la partie matérielle, étaient égales dans l'un et dans l'autre, celui des deux dont les molécules seraient les plus petites et les plus nombreuses, se trouverait être le plus pesant, selon nous. Enfin, la pesanteur spécifique de l'un surpasserait de beaucoup celle de l'autre, si d'un côté sa porosité était moindre, ou sa partie matérielle plus considérable, et que de l'autre, celle-ci fût divisée en un plus grand nombre de molécules.

DURETÉ. TÉNACITÉ. — La *dureté* et la *ténacité*, qui ont pour cause immédiate la force de cohésion des molécules entre elles, dépendent de plusieurs circonstances, dont les principales paraissent être la grosseur des molécules, leurs figures, qui permettent aux faces de combinaison ou qui les empêchent de s'attirer également dans tous leurs points, et la manière dont les molécules se disposent, pour former, tantôt de petites masses sans figures déterminées ou des polyèdres réguliers ar-

rangés symétriquement, tantôt des lames superposées ou entremêlées diversement, tantôt des fibres parallèles ou bien entrelacées de différentes manières.

Ces deux propriétés se mesurent par la résistance que les corps opposent à la séparation de leurs parties, lorsqu'une force mécanique agit sur eux. Un corps est d'autant plus dur, que l'on éprouve plus de difficulté à l'user, le rayer, l'entamer au moyen d'un autre corps dur, ou d'un instrument tel qu'une lime ou une pointe d'acier, et qu'il est lui-même plus capable d'attaquer tel autre corps sur lequel on le passe avec frottement. On éprouve la ténacité en tirant les corps en deux sens opposés : elle se mesure par le poids que des fils de même diamètre peuvent soutenir sans se rompre. L'effort que l'on est obligé de faire pour courber certains corps ou pour les écraser par la pression tient à leur ténacité.

Les corps les plus durs ne sont pas toujours les plus tenaces, et chacune de ces propriétés, surtout la première, pourrait elle-même se subdiviser en plusieurs autres, qui ne seraient pas non plus toujours en rapport entre elles. C'est ainsi, par exemple, que tel corps résistera plus que tel autre à l'action de la lime, et se laissera plus facilement que celui-ci entamer par une pointe d'acier.

Il ne faut pas confondre la *dureté* avec la *solidité*, qui est opposée à la *liquidité*, et qui, dans les corps fusibles, se mesure, ou que l'on apprécie, par la difficulté plus ou moins grande de les rendre liquides. Par la même raison, il ne faut pas croire non plus que la mollesse soit un moindre degré de solidité : l'or, qui est un corps assez mou, est un des plus solides qui existent ; la glace, au contraire, est très-dure et fort peu solide, puisqu'elle fond (sans se ramollir) à une température assez basse.

La dureté implique la solidité, mais cela n'est point réciproque. Il serait curieux sans doute de savoir pourquoi, ou sur quoi se fonde la différence qui existe entre ces deux manières d'être. C'est ce que je vais tâcher d'expliquer tant bien que mal.

La force de cohésion peut être envisagée ou conçue de deux

manières différentes, en sorte que, pour la pensée du moins, il existe comme deux forces distinctes auxquelles on pourrait donner ce nom. L'une, qui paraît être la cause principale de la solidité, est la force attractive de chacune des molécules d'un corps envers toutes celles qui se trouvent dans sa sphère d'activité; et cette force est d'autant plus grande, toutes choses égales d'ailleurs, que la matière de ce corps est divisée en un plus grand nombre de molécules, que par conséquent ces molécules sont plus petites, et, avec cela, qu'elles sont plus uniformément réparties dans l'espace qui les renferme. L'autre, au contraire, de laquelle dépendent principalement la dureté et la ténacité, est la force attractive de chaque molécule à l'égard de celles seulement avec lesquelles elle est en rapport direct; et cette force, bien différente de la première, est, toutes choses égales d'ailleurs, d'autant plus énergique que les molécules sont plus volumineuses, ou, pour mieux dire, que leur surface est plus étendue, et que les intervalles qui les séparent sont aussi plus petits, comme dans le premier cas; mais ce qui dépend ici de leur arrangement dans l'espace qu'elles occupent, dont le plus défavorable serait précisément celui d'après lequel elles s'y trouveraient distribuées d'une manière uniforme, ou telle que les distances qui les séparent les unes des autres fussent égales entre elles. Mais les deux forces dont il s'agit, ou plus exactement les deux circonstances, en quelque sorte opposées, que nous avons reconnues dans la force de cohésion, n'existent pas toujours d'une manière tranchée ou complète, à l'exclusion l'une de l'autre: il doit y avoir une foule de cas intermédiaires, suivant que l'une de ces circonstances prédomine d'une quantité plus ou moins grande, ou qu'aucune des deux ne l'emporte sur l'autre. De là tous les degrés possibles de dureté et de solidité, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, les différentes proportions de leur mélange.

Je n'établis ici qu'une règle très-générale, qui, par d'autres circonstances encore, peut être modifiée de diverses manières, et qui, par conséquent, devra présenter en apparence de nombreuses exceptions.

La température n'est pas sans influence sur la dureté et la ténacité ; et cela se conçoit , car , en général , à mesure que la température s'élève , elle doit , en dilatant les corps , en écartant leurs molécules les unes des autres , diminuer plus ou moins la force de cohésion , dont , avant tout , dépendent ces deux propriétés , qui ont ainsi un point de contact avec la solidité. Mais ici encore une foule de circonstances peuvent modifier l'action de la chaleur ou les effets qu'elle produit. Ainsi , par exemple , le verre , qui est un corps dur , mais en même temps très-solide , et même infusible , devient comme une pâte molle à une très-haute température ; tandis que cette même température ne saurait jamais atteindre la glace ni la ramollir , parce que , malgré sa dureté , elle fond à sa surface à mesure que le calorique agit sur elle.

La dureté et la ténacité ne suivent ni l'ordre direct , ni l'ordre inverse de la pesanteur spécifique , ou de la densité. Cette dernière se combine , pour ainsi dire , en diverses proportions , avec les deux premières , selon les causes qui produisent ou modifient et celles-ci et celle-là.

Les corps qui sont à la fois privés de ténacité et de dureté , sont nommés corps *tendres*.

Ceux qui , privés de dureté , cèdent facilement à la pression , sans que leurs molécules se séparent , quelle que soit d'ailleurs leur ténacité , sont appelés corps *mous*.

Ainsi tous les corps tendres ne sont pas mous ; la craie en est un exemple : et un corps mou n'est pas toujours tendre , comme on le voit dans le caoutchouc , qui même est très-tenace. Les pommades , les graisses , à une température moyenne , sont à la fois tendres et molles ; mais elles peuvent perdre en partie par le froid leur mollesse , et alors leur pesanteur spécifique augmente d'une petite quantité.

COMPRESSIBILITÉ. — La propriété qu'ont certains corps de pouvoir être réduits à un moindre volume par l'action d'une force mécanique qui tend à rapprocher leurs molécules , a reçu des physiciens le nom de *compressibilité*.

Les corps gazeux jouissent de cette propriété à un très-haut

degré; ce qui se conçoit sans peine, l'espace qu'ils embrassent étant au moins mille fois plus grand que celui qu'ils occuperaient à l'état solide. Cependant, réduits au dixième de leur volume, ils résistent déjà à d'énormes pressions. Il ne faudrait donc pas conclure de ce qu'un corps serait incompressible, que ses molécules se touchent immédiatement.

Aucun liquide ne paraît doué de cette propriété, quelle que soit la différence de leur pesanteur spécifique, ou si les liquides sont réellement susceptibles d'être comprimés jusqu'à un certain point, c'est toujours d'une quantité excessivement petite, quoiqu'ils se condensent sensiblement par le froid: ce qui prouve que la force du calorique est incomparablement plus grande que toutes les forces mécaniques dont l'homme peut disposer.

Les corps solides, tels que l'or par exemple, dont les molécules semblent distribuées uniformément dans l'espace qu'elles occupent, résistent, comme les liquides, à toutes les pressions; et, parmi les solides, il n'y a d'évidemment compressibles, que ceux qui, par l'arrangement de leurs molécules, présentent de grandes cavités dans leur intérieur. Toutefois, puisque tous se condensent par le froid, ainsi que les liquides, on peut admettre que les uns et les autres seraient susceptibles d'éprouver, par l'action d'une force mécanique suffisante, une véritable compression.

EXTENSIBILITÉ. — Lorsque l'on courbe légèrement une barre métallique ou une lame de verre, tout porte à croire qu'il y a compression à la partie concave et dilatation, ou écartement des molécules à la partie convexe. Ainsi les corps peuvent être dilatés par des forces mécaniques, comme ils le sont par la chaleur: mais cette propriété est très-limitée.

Il ne faut pas confondre celle-ci avec celle dont la plupart des substances végétales et animales sont douées, et qui consiste en ce qu'elles se prêtent plus ou moins, sans se rompre, à l'effort que l'on fait pour les étendre. En vertu de cette propriété, qu'une sorte d'élasticité accompagne toujours, et à laquelle on a donné le nom d'*extensibilité*, les corps qui en

jouissent peuvent momentanément changer de forme ; mais , à moins qu'ils ne soient en même temps dilatables mécaniquement , leur volume n'augmente jamais ; il y a même lieu de croire qu'il diminue , du moins dans certains cas. Il paraît , en effet , que la cause de l'élasticité et de l'extensibilité de ces sortes de substances , réside principalement dans le nombre et dans la forme sphéroïdale des pores dont elles sont criblées et que l'on peut regarder comme des vésicules imperceptibles , gonflées par le calorique ou par quelque fluide expansif et compressible. Or , de tous les solides qui ont une même surface , la sphère est celui qui occupe le plus grand espace : il en résulte , si l'on peut comparer les pores de ces mêmes substances à des vessies remplies d'air , qu'en les tirant en sens opposés , pour leur faire prendre une forme elliptique , on les réduirait par le fait à un moindre volume , et c'est à quoi l'on parvient effectivement en allongeant ainsi ces substances elles-mêmes , qui perdent en largeur et en épaisseur plus qu'elles ne gagnent en longueur. Le fluide qui s'y trouve renfermé , étant ainsi comprimé , doit tendre , par sa force expansive , à faire reprendre à ces vésicules , et par suite à ces corps eux-mêmes , leur première forme.

Il peut arriver qu'un corps très-extensible exige néanmoins un grand effort pour être amené à toute la longueur à laquelle il peut parvenir avant de se rompre. Cette résistance provient de sa ténacité ; et il est à remarquer que les corps extensibles ont presque tous une ténacité assez grande , quoiqu'ils soient en général privés de dureté , et qu'ils aient peu de densité. Tous sont d'ailleurs plus ou moins compressibles , et il ne peut pas en être autrement , car la compressibilité et l'extensibilité ne sont réellement qu'une seule et même propriété , envisagée sous deux points de vue différents. Peut-être conviendrait il de n'appeler corps extensibles que ceux qui sont dilatables mécaniquement , comme on appelle compressibles ceux qu'une force mécanique est capable de condenser. On distinguerait alors ces derniers en corps compressibles par la pression , et corps compressibles par le tiraillement.

DUCTILITÉ. — Il existe un grand nombre de corps qui sont susceptibles de s'étendre, mais d'une autre manière et par une cause toute différente : on les appelle corps *ductiles*. Ce ne sont plus ici les pores qui changent de forme ; ce sont les molécules qui changent de place, en glissant les unes sur les autres, sans perdre l'adhérence qu'elles ont entre elles, et sans que leurs distances mutuelles augmentent ou diminuent. Il n'y a donc ici ni compression ni dilatation réelles.

Il faut considérer la ductilité indépendamment de l'effort que certains corps exigent pour être aplatis sous le marteau ou par toute autre pression. Cette résistance tient à leur ténacité, dont elle est la mesure ; mais elle n'indique nullement un défaut de ductilité ; un corps est d'autant plus ductile qu'il s'aplatit, non pas plus aisément, mais d'une quantité plus considérable avant qu'aucune de ses parties s'en sépare.

Un corps paraît devoir être d'autant plus ductile que ses molécules sont plus petites, plus rapprochées les unes des autres, et plus uniformément distribuées dans l'espace qui les renferme ; auquel cas la force attractive de chacune d'elles à l'égard de celles seulement avec lesquelles elle est en rapport direct, est fort petite relativement à l'attraction que chaque molécule exerce indistinctement envers toutes les autres.

L'or réunit sans doute ces conditions au plus haut degré, puisqu'il est le plus ductile de tous les corps connus, et qu'on peut le réduire en feuilles si minces qu'il en faudrait un millier pour en former une de l'épaisseur du papier ordinaire.

Les métaux qui joignent à un certain degré de ductilité une grande ténacité, ont l'avantage de pouvoir être tirés en fils très-fins. On se sert pour cela d'une plaque d'acier percée de plusieurs trous de différentes grandeurs, à travers lesquels on fait passer successivement, en le tirant avec force par une de ses extrémités, le fil métallique qu'on veut amincir, et dont le diamètre doit être plus grand que celui du trou dans lequel on le fait entrer. On conçoit que ce n'est pas par le tiraillement même, comme une corde de violon, que le fil de métal s'allonge et s'amincit, mais par la pression qu'exerce sur ce fil les

parois des trous de la filière. Si cette pression était plus forte que la ténacité du corps soumis à cette épreuve, c'est-à-dire que la résistance qu'il oppose au tiraillement, le fil se romprait, par la raison même qu'il n'est pas extensible. L'or, beaucoup plus ductile mais bien moins tenace que le fer, ne peut pas être réduit en fils aussi fins que ce dernier métal, du moins directement au moyen de la filière.

Quelques corps sont à la fois ductiles et extensibles. Alors ils sont aussi plus ou moins élastiques. La pâte dont on fait le pain en est un exemple.

La température influe beaucoup sur la ductilité, mais celle-ci n'augmente pas toujours avec la première; tel corps entièrement privé de ductilité acquiert cette propriété au plus haut degré par la chaleur rouge (le verre est dans ce cas); tel autre, qui en jouissait à la température ordinaire, la perd par une chaleur considérable. Il est vraisemblable que les corps de cette dernière espèce n'ont plus alors une ténacité suffisante, ou que leurs molécules n'ont plus assez d'adhérence entre elles, pour pouvoir, sans s'écarter les unes des autres, atteindre les mêmes limites auxquelles on les fait parvenir sous une température plus basse.

FRAGILITÉ. — Les corps extensibles ou compressibles et les corps ductiles, façonnés en lames ou en verges, peuvent, en vertu même de ces propriétés, et lorsqu'on les appuie sur un point fixe, se courber d'une quantité plus ou moins grande, et telle que les deux branches que séparent le point d'appui forment toujours entre elles un angle visible, avant qu'il y ait rupture, ou séparation de parties : on peut même, le plus souvent, s'ils sont réduits en lames suffisamment amincies, les plier en deux, de manière que les branches soient parallèles entre elles.

Cette qualité, connue sous le nom de *flexibilité*, ne peut pas être regardée comme une propriété particulière; on ne doit l'envisager que comme un point de ressemblance ou de liaison entre celles dont nous venons de parler, et par opposition à la *fragilité*, qui exclut tout à la fois ces différentes propriétés; en

sorte qu'un corps fragile, ou cassant, que l'on éprouve d'ordinaire en le soumettant à l'action d'une force qui tend à le fléchir, n'est jamais ni dilatable mécaniquement, ni compressible, ni ductile, ni conséquemment flexible, que d'une quantité comme infiniment petite. Au reste, il faut observer que les corps ne jouissent jamais d'une manière absolue des qualités qui les distinguent le plus éminemment, et que, d'un autre côté, ils ne sont peut-être jamais entièrement privés de celles même dont ils ne paraissent donner aucun signe. Toutes ces diverses propriétés ne font, pour ainsi dire, que s'entremêler en différentes proportions.

La flexibilité suit évidemment l'ordre de la ductilité dans les corps ductiles, puisqu'ici l'une ne diffère point de l'autre; il en est de même à l'égard des corps extensibles: et parmi ceux d'un même genre qui ont une égale flexibilité, celui qui plie sous le moindre effort est le moins tenace.

Les corps cassants, lorsqu'ils peuvent être réduits en lames très-minces et très-allongées, se laissent courber jusqu'à un certain point (ce qui signifie tout simplement que la fragilité n'est point absolue); mais cette courbure est insensible dans une longueur de quelques centimètres. Pour s'assurer si effectivement un corps est flexible d'une quantité notable, il faut en prendre une lame d'une épaisseur donnée, et, après l'avoir emboîtée exactement dans deux étuis de métal, l'un fixe (par exemple encastré dans un mur), et l'autre libre, appuyer lentement sur l'extrémité de celui-ci, au moyen d'une vis de pression, jusqu'à ce que la lame vienne à se rompre: l'arc décrit par l'étui mobile indiquera l'angle de courbure et le degré de flexibilité du corps soumis à l'expérience. Or cette dernière propriété, dont on a ainsi la mesure, est en raison inverse de la fragilité, ou plutôt de la *cassabilité*, si je puis me servir de cette expression; car il me semble que deux corps qui se rompent sous le même angle ne sont pas pour cela également fragiles, mais qu'ils sont également cassants, et que celui des deux qui est le moins tenace, ou qui exige le moins d'effort pour être amené au point où la rupture a lieu, est le plus fragile.

La dureté et la fragilité se rencontrent souvent ensemble dans un même corps : le diamant et le cristal de roche, dont la dureté est extrême, sont des substances fragiles, et parmi les métaux cassants, il s'en trouve de très-durs; tels sont le tungstène et le manganèse.

Une circonstance distingue essentiellement les corps cassants des corps flexibles; c'est la manière dont ils se rompent. Si l'on courbe jusqu'à la plier en deux une barre de fer doux ou une feuille de carton très-épaisse, on observera que, dans l'une comme dans l'autre, il y a désunion, ou séparation de molécules à la partie convexe de l'arc qui se forme autour du point d'appui, bien avant qu'à la partie concave; qu'ainsi la rupture n'est point instantanée, mais progressive, et que le corps se déchire, pour ainsi dire, au lieu de se briser: tandis qu'à l'égard des corps fragiles, tels qu'une lame de verre ou d'acier, la cassure, qui est toujours plus ou moins nette et bien déterminée, a lieu au même instant dans toute leur épaisseur. Des effets analogues se font remarquer, lorsqu'un corps en masse arrondie est soumis à l'épreuve du choc. S'il est ductile, il s'aplatira plus ou moins sous le marteau, et au delà d'un certain terme il se gercera, ou se déchirera sur les bords, et les crevasses s'agrandiront de plus en plus. S'il est fragile, au contraire, et que le choc soit assez fort pour qu'il n'y puisse pas résister complètement, il se brisera, ou tombera en éclats au premier coup, et les fragments qui s'en détacheront auront leur surface plus ou moins polie.

ÉLASTICITÉ. — La cause principale des effets dont nous venons de parler, me paraît devoir résider dans la figure et les dimensions des molécules. Sans prétendre assigner des formes à ces molécules, d'après les propriétés qui caractérisent les corps, je dirai seulement comment je conçois que ces formes peuvent influer sur la ductilité, la fragilité et l'élasticité, propriété qui, en général, consiste en ce que, toutes les fois que les molécules intégrantes des corps ont été, par une force mécanique quelconque, écartées d'une quantité extrêmement pe-

tite de leur situation relative, elles tendent d'elles-mêmes, avec plus ou moins d'énergie, à reprendre cette position naturelle, qui est un état d'équilibre stable.

Je n'aurai d'ailleurs aucun égard ni aux formes, ni à l'arrangement des petites masses corpusculaires que les molécules peuvent produire par leur union, quoique d'après ces diverses circonstances et d'autres encore, les propriétés d'un corps pourraient bien être tout autres que celles que je déduirai de la figure seule des molécules intégrantes.

Supposons d'abord que la figure des molécules du corps que nous considérons soit celle d'une sphère parfaite, et que chaque molécule soit environnée d'une atmosphère d'un fluide matériel représentant la force répulsive, quelle qu'elle soit, qui tient ces molécules à distance. Ce fluide, ou cette force répulsive, s'opposera ou invinciblement, ou seulement jusqu'à un certain point, à leur rapprochement mutuel, lorsque le corps sera soumis à l'action d'une force extérieure. Dans ce dernier cas, le fluide répulsif devra être regardé comme compressible; dans le cas contraire, les molécules avec leurs atmosphères pourront être considérées comme des solides parfaitement durs qui se touchent immédiatement.

Imaginons donc que trois molécules sphériques, figurant un triangle, soient placées au-dessus d'un plan résistant horizontal, de manière que deux d'entre elles reposent sur ce plan, et que la troisième soit élevée sur les deux autres. Si ces trois molécules se touchent à la rigueur, et que l'on appuie légèrement sur celle du sommet, elle forcera les deux molécules de la base à s'écarter l'une de l'autre d'une petite quantité : et si cette quantité est presque nulle, ces deux molécules, par leur attraction réciproque, tendront à se rapprocher, à reprendre leur première position, conséquemment à soulever celle qui les tient dans cet état forcé d'écartement par la pression qu'on exerce sur elle. La force de cohésion est donc ici la seule cause de l'élasticité ; mais le degré de celle-ci dépend uniquement du volume et de la forme des molécules intégrantes.

L'élasticité doit être très-peu sensible dans le cas dont il

s'agit; car les molécules sphériques ne pouvant se toucher qu'en un seul point, et tous les autres points de leurs faces de combinaison étant à des distances plus ou moins considérables les unes des autres, même dans leur plus grand rapprochement, l'attraction doit être, pour ainsi dire, nulle, du moment où ces molécules cessent d'être en contact immédiat. Alors elles doivent se soumettre avec la plus grande facilité à la force qui tend à les écarter, et non-seulement leur affinité s'évanouira bientôt, mais il leur sera de plus en plus difficile de se rapprocher, parce qu'à mesure qu'elles s'écarteront, la molécule du sommet s'interposera dans l'intervalle et formera un obstacle à leur rapprochement. Il est d'ailleurs à remarquer que l'attraction de la molécule supérieure pour chacune des deux autres reste la même dans toutes les positions, ce qui doit favoriser encore l'écartement de celles de la base; et il résulte aussi de là que les trois molécules doivent continuer d'adhérer entre elles malgré leur changement de situation.

L'élasticité serait peut-être un peu plus grande, si les molécules étaient environnées d'atmosphères compressibles, comme, en effet, on peut concevoir qu'elles le sont; ce qui leur permettrait de s'approcher jusqu'au contact, pour être ensuite repoussées avec énergie. Dans tous les cas, il y a lieu de croire qu'un corps solide formé de molécules sphériques serait ductile et très-peu élastique, si sa constitution ou sa manière d'être n'était modifiée par aucune circonstance particulière.

Il serait sans doute moins ductile, mais plus élastique et beaucoup plus tenace, si la figure de ses molécules était celle d'un tétraèdre ou d'un parallépipède.

Supposons qu'elles soient cubiques, et voyons ce qui en devra résulter d'après cette manière d'envisager les corps.

On voit d'abord qu'ici le fluide répulsif, qui par sa nature ou sa manière d'agir tend constamment à la sphéricité, ne se modèlera pas exactement sur la figure des molécules, et que chacune d'elles avec son atmosphère ne sera point un cube parfait, mais ressemblera à un cube dont les faces seraient

plus ou moins renflées vers le milieu. On pourrait encore prêter aux molécules cette forme pour représenter la répulsion du calorique, dans le cas où cette répulsion serait considérée comme une simple force qui n'eût rien de matériel; car il est naturel de penser qu'elle agirait avec plus d'énergie du milieu de chaque face du cube que vers ses bords.

D'après cette configuration, soit que le fluide répulsif, passé certaine limite, agisse comme un corps absolument résistant, soit qu'il se laisse vaincre, ou comprimer, jusqu'à son centre d'action ou à la surface solide, les molécules cubiques pourront cependant, jusqu'à un certain point, glisser les unes sur les autres par la pression. Mais, à moins que la température ne soit très-élevée et n'approche du point de l'incandescence (ce qui rendrait les atmosphères répulsives parfaitement sphériques), cette capacité sera toujours très-limitée.

Cela étant, figurons-nous trois molécules cubiques, aussi rapprochées que puisse le permettre la force répulsive du calorique, et disposées de manière qu'elles aient leurs faces correspondantes parallèles, que leurs centres soient séparés par des distances égales, et que deux d'entre elles, s'appuyant directement sur un plan horizontal, servent de support à la troisième. Si l'on exerce une pression sur cette dernière, elle forcera les deux autres à s'écarter d'une petite quantité: mais celles-ci tendront avec énergie à reprendre leur position naturelle, non-seulement par leur attraction réciproque, qui doit être beaucoup plus grande que si ces molécules étaient sphériques, mais encore par celle que la molécule supérieure exerce sur elles; car ici la situation relative de cette molécule à l'égard de chacune des deux autres n'est point indifférente comme dans le cas précédent, puisque ces dernières, en s'écarter l'une de l'autre, s'éloignent par là même du centre de la première, dont elles doivent tendre à se rapprocher jusqu'à ce qu'il y ait équilibre entre les forces attractive et répulsive.

La force élastique d'un corps paraît donc devoir être beaucoup plus considérable lorsque, toutes choses égales d'ailleurs, ses molécules ont la forme d'un cube ou d'un rhomboïde, que

lorsqu'elles sont sphéroïdales. Il semble aussi qu'un pareil corps doive être plus cassant et moins ductile, parce que ses molécules sont bien moins mobiles, qu'elles ne glissent pas aisément les unes sur les autres, que leur position relative n'est point indifférente, que par cela même elles se prêtent plus difficilement à en changer lorsque cette position est la plus favorable à la cohésion ; qu'elles sont, par conséquent, moins indépendantes les unes des autres, plus étroitement liées entre elles, si bien que l'action qu'on exerce sur les unes s'étend en quelque sorte sur toutes celles qui se trouvent dans la même direction, et cela instantanément : enfin, parce que, dans la position et l'arrangement où nous les supposons, si les unes sont forcées de s'écarter par une cause quelconque, les autres ne peuvent commencer à s'introduire entre les premières, que lorsque les intervalles qui les séparent sont augmentés d'une quantité au moins égale à leur diamètre ; en sorte que, si la cause dont nous parlons est un choc mécanique qui les fasse entrer de force et subitement les unes entre les autres, le corps se fendra, comme le bois par l'action du coin.

D'après cela, les corps dont les molécules approchent de la forme cubique, seraient donc, en général, cassants et très-élastiques. Mais, de toute manière, il ne paraît pas douteux que l'élasticité ne dépende toujours ou de la force de cohésion, ou de la seule force répulsive du calorique (comme dans les gaz), ou du concours de ces deux forces, qui, dans ce cas, quelles que soient d'ailleurs les diverses circonstances qui les modifient, tendent au même but ; ainsi qu'on peut le concevoir en se représentant trois molécules placées sur une même droite, dont celle du milieu s'écarterait de l'une de celles des extrémités, pour se rapprocher de l'autre ; puisqu'elle serait alors repoussée par celle-ci, en même temps qu'attirée par la première.

Quant aux oscillations ou vibrations que les corps élastiques manifestent d'une manière plus ou moins sensible lorsqu'une force extérieure a exercé sur eux son action, elles se conçoivent aisément, d'après la considération que les molécules, après

avoir été écartées ou rapprochées les unes des autres, étant mises en mouvement, par leur attraction mutuelle dans le premier cas, ou par la force répulsive du calorique dans le second (que nous ne séparons ici du premier que par abstraction), conservent, en vertu de leur inertie, ce même mouvement, qui, combiné avec la force attractive ou répulsive, qui les rappelle ou les renvoie, les fait alternativement aller au delà et revenir en deçà du point vers lequel elles tendent, et où elles doivent finalement se fixer.

Il existe, sous le rapport de l'élasticité, une différence entre les corps solides et les fluides aériformes; c'est que, dans ces derniers, une molécule écartée de sa position naturelle, n'y revient pas, comme on pourrait le croire, parce qu'elle se serait trouvée en équilibre entre les deux forces attractive et répulsive, et qu'elle tendrait à reprendre cette position d'équilibre stable; car ici l'attraction est nulle ou insensible, et l'équilibre ne résulte pas de l'action de deux forces contraires: mais elle y est ramenée par la seule force répulsive ou expansive du calorique, qui se trouve, en quelque sorte, comprimé entre la molécule dont il s'agit et celle dont elle s'est rapprochée. Dans les liquides (s'ils sont élastiques) et surtout dans les solides, cette même cause concourt avec la force de cohésion, pour produire un effet semblable, mais beaucoup plus énergique. On peut, dans tous les cas, comparer chaque molécule, avec son atmosphère de calorique, à un ballon rempli d'air, qui alternativement irait frapper deux plans résistants et parallèles, ou qui tomberait et rejaillirait plusieurs fois sur la terre, ce qui est plus exact, car l'amplitude des oscillations va toujours en diminuant. On compare d'ordinaire, et plus simplement, une molécule vibrante à un pendule écarté de sa verticale: cependant ici les oscillations ne sont que le résultat de l'attraction terrestre et de l'inertie: la force répulsive n'y entre pour rien.

EFFETS DE LA TREMPÉ. — Le mode de refroidissement occasionne quelquefois des différences très-remarquables dans la dureté et la pesanteur spécifique que les corps acquièrent en

passant de la chaleur rouge à une température plus basse. Plusieurs substances, si on les fait refroidir subitement en les plongeant dans l'eau ou dans le mercure, conservent un volume plus considérable et ont par conséquent moins de densité, que quand elles refroidissent lentement et à l'air.

Cet effet ne serait-il point dû en partie à ce que ces substances auraient peu de capacité pour conduire le calorique (1)? On peut supposer, avec assez de vraisemblance, que les couches extérieures du corps soumis à cette expérience, en se refroidissant dans un instant fort court, se durcissent complètement avant que le calorique interne ait pu remplacer en partie celui qui a été absorbé par l'eau ou le mercure; que les couches suivantes, en se durcissant, se modèlent sur les premières, et ainsi de suite, jusqu'au centre; de manière que le corps entier, revenu à sa température ordinaire, se maintient dans cet état forcé de dilatation que la chaleur lui avait fait prendre. C'est ainsi que les physiciens conçoivent le phénomène, mais sans supposer ou sans prétendre qu'il soit dû à un défaut de conductibilité.

L'acier (combinaison de fer et de carbone, ou charbon pur), est principalement dans le cas dont il s'agit; mais ce qui est surtout remarquable, c'est que cette substance métallique et plusieurs autres corps, malgré la dilatation qu'ils conservent par la trempe, acquièrent une dureté beaucoup plus considérable que celle dont ils étaient doués avant cette opération. On peut concevoir que, dans ce cas, les molécules se rapprochent réellement et d'autant plus que la retraite du calorique est plus rapide; mais que, ne pouvant pas remplir tout l'espace qu'elles sont forcées d'occuper, leur masse se partage en corpuscules, d'une certaine grosseur, qui ne se mettent en rapport les uns avec les autres que par un seul point, et forment ainsi d'après leur figure des cavités plus ou moins profondes.

(1) On dit d'un corps, qu'il est un mauvais conducteur du calorique, lorsque la chaleur se propage lentement dans l'intérieur de ce corps. Le verre, le soufre, le charbon surtout, sont de très-mauvais conducteurs du calorique.

Les effets divers et fort singuliers qui résultent de l'opération de la trempe, dans certains corps, me semblent subordonnés à trois conditions, sans lesquelles ils ne pourraient avoir lieu. La première, c'est que les molécules des corps dont la trempe change la constitution physique, s'attirent avec plus d'énergie par certains côtés que par d'autres; ce qui suppose que leur force attractive n'est pas en raison de leur volume ou de leur masse, mais en raison de leurs faces de combinaison, c'est-à-dire des faces qui se regardent; et que ces faces changent avec les différentes positions qu'elles prennent en tournant autour de leur centre de gravité, ce qui ne pourrait pas arriver si, par exemple, la figure de ces molécules était sphérique.

La seconde condition, qui est la plus importante, c'est que les molécules des corps dont il s'agit soient forcées, par une cause nécessaire et constante, à changer de position, en tournant sur elles-mêmes, lorsque les distances qui les séparent augmentent par l'effet d'une élévation de température; puis, que ce sont ces mêmes positions, dans lesquelles elles sont surprises par le refroidissement, qu'elles sont ensuite contraintes de garder, et que ces positions sont toujours les mêmes pour un même corps dans des circonstances semblables. Or, cette cause du changement de position que les molécules subissent en s'écartant les unes des autres, je la trouve encore dans l'hypothèse d'après laquelle j'ai expliqué l'attraction moléculaire. Car, en admettant que les molécules s'attirent en raison directe de leurs faces de combinaison, et inverse du carré des distances qui les séparent, il en résulte que deux molécules qui, par exemple, auraient une forme cylindrique et allongée, et dont les centres de gravité ne seraient séparés que par une distance égale à l'axe de l'une d'elles, se tourneraient de manière qu'elles se regarderaient par leurs petits côtés, et que leurs axes se trouveraient dans la direction d'une même droite; mais que, si l'on écartait ensuite ces molécules l'une de l'autre suivant cette même direction, leur première position oblique, qui était la plus favorable à leur affinité, perdrait insensiblement de son avantage, et que ces deux molécules finiraient

par prendre des positions parallèles, qu'elles conserveraient, au moins jusqu'à ce que leur distance mutuelle fût assez grande pour que la figure n'eût plus aucune influence sur leur affinité réciproque.

Enfin, la troisième condition, c'est que les molécules de la surface du corps soumis à l'expérience puissent se fixer dans la position qu'elles ont prise par suite de leur écartement, ou de la dilatation de ce corps, avant que le refroidissement ait pénétré dans l'intérieur de la masse, ce qui suppose, comme je l'ai dit plus haut, que le corps dont il s'agit n'est pas un parfait conducteur du calorique.

Ces considérations, jointes aux explications que j'ai essayé de donner sur la cause de la fragilité et de l'élasticité des corps cassants, pourront aider, jusqu'à un certain point, à rendre raison des effets qui résultent de l'opération de la trempe. Quoi qu'il en puisse être, il ne paraît pas douteux que la dureté, la fragilité, l'élasticité et plusieurs autres propriétés accidentelles, ne dépendent principalement de la force de cohésion modifiée par la figure des molécules et leur situation relative, qui elle-même peut être différemment modifiée par le mode de refroidissement dans les corps non conducteurs ou semi-conducteurs du calorique.

Il serait difficile d'expliquer, même de concevoir en aucune manière, les phénomènes et les propriétés générales des corps dont je viens de parler, si l'on supposait, ou qu'il n'y a point de vide dans la nature et que la matière, impénétrable ou pénétrable, est *continue*, sans parties distinctes, et sans pores, ce qui exclurait toutes forces attractive et répulsive; ou, ce qui devrait également nous faire rejeter ces forces, que les corps sont divisibles à l'infini; ou que leurs éléments sont des points sans étendue, et conséquemment sans figure; ou qu'ils sont étendus, mais tous semblables entre eux ou sans forme déterminée; ou bien enfin, qu'il n'y a que des *forces*, sans substratum, des forces en l'air par conséquent. Toutes ces conceptions métaphysiques, pour ne pas dire ces chimères (que nous examinerons dans le livre VIII^e), doivent être rejetées,

sinon de la philosophie, du moins de la science, parce qu'elles n'*expliquent* rien, et que par là même elles ne feraient qu'*entraver* sa marche, pour ne pas dire qu'elles l'*arrêteraient* dès les premiers pas. La doctrine atomistique est la seule qui fournisse une explication satisfaisante des phénomènes, ou d'après laquelle du moins on puisse les concevoir assez bien et les lier entre eux. Ce qui paraît encore confirmer cette doctrine, c'est le phénomène de la cristallisation, qui est inexplicable dans toute autre hypothèse.

CRISTALLISATION. — Lorsqu'un cristal se forme, soit dans le sein de la nature livrée à elle-même, soit dans le laboratoire du chimiste, dont la main habile sait, en plaçant les corps inorganiques dans les circonstances qui favorisent le phénomène, leur faire prendre ces formes remarquables que nous admirons dans quelques substances minérales ; un certain nombre de molécules intégrantes s'unissent d'abord d'une manière ou d'une autre, par la force de cohésion, pour produire une de ces petites masses à peine discernables qui sont pour nous comme les rudiments des cristaux, et que l'on pourrait désigner sous le nom de *particules* intégrantes, pour les distinguer des *molécules* qui les ont engendrées. Autour de cette petite masse, ou particule, dont la forme est toujours déterminée et régulière, viennent se réunir, dans un certain ordre, les autres molécules du corps en fusion ou en dissolution. Cependant, comme le cristal est entièrement composé de particules semblables entre elles, on pourrait croire, et l'on peut supposer pour mieux comprendre le phénomène de la cristallisation, que ces particules se forment d'abord chacune séparément, pour se réunir ensuite en une seule masse, ce qui pourrait bien être en effet. Quoi qu'il en soit, ces particules, ou les molécules dont elles se composent, donnent naissance, par leur union et leur arrangement symétrique, à un corps d'une certaine grosseur, dont la figure régulière diffère ordinairement de celle des *particules* intégrantes du même corps ; et on l'appelle *noyau*, parce que, si le cristal continue à prendre de l'accroissement, ce n'est plus, ni en réalité ni en apparence, par l'assemblage

de plusieurs corps semblables à celui-là , mais par l'addition successive, sur chacune de ses faces, de plusieurs lames de superposition, formées elles-mêmes de rangées, ou files parallèles de particules intégrantes.

Ces lames n'ont pas toutes la même étendue que les faces du noyau auxquelles elles correspondent : leurs dimensions vont, au contraire, toujours en diminuant; et lorsque, par l'effet de ce décroissement, les dernières se trouvent réduites ou à des lignes droites, ou à des points, le cristal est achevé, et son volume ne peut plus augmenter. Mais la force de cohésion peut, au moment de leur formation, réunir plusieurs cristaux semblables pour constituer une masse plus considérable. Alors les noyaux, trop rapprochés, se gênent réciproquement, ce qui empêche toujours l'entier développement des cristaux sur quelques-unes de leurs faces.

Il est facile de comprendre comment les couches de molécules, ou lames de superposition, qui s'appliquent sur chacune des faces du noyau, en diminuant toujours d'étendue, donnent au cristal une *forme secondaire*, qui le plus souvent diffère de la *forme primitive*, c'est-à-dire de celle du noyau.

Les formes secondaires des cristaux varient, pour ainsi dire, à l'infini, par l'effet des décroissements des lames de superposition, qui peuvent être plus ou moins rapides, et avoir lieu dans divers sens. Ces décroissements se font ou sur les bords ou sur les angles de chaque face du noyau, par la soustraction successive d'une ou de plusieurs rangées de particules, parallèlement à ces mêmes bords dans le premier cas, ou, dans le second, aux diagonales des faces du polyèdre. Ils se font, tantôt sur tous les bords en même temps ou sur tous les angles; tantôt sur certains bords ou sur certains angles seulement. Quelquefois les décroissements sur les angles concourent avec les décroissements sur les bords, ou ils s'entremêlent diversément. Dans telles circonstances ils sont uniformes, dans d'autres, ils varient et suivent différentes lois d'un angle à l'autre.

Des corps de même nature, et qui ne diffèrent entre eux que



par les différentes proportions de leurs principes composants, ou par la présence de petites quantités de matières étrangères, qui en modifient légèrement la composition, cristallisent quelquefois très-diversement : mais toutes ces variétés d'une même substance, quelles que soient les différences que présentent leurs cristaux secondaires, n'ont qu'une même forme primitive, à laquelle on peut les ramener toutes, en enlevant, à l'aide d'un instrument tranchant, les lames de superposition qui enveloppent leurs noyaux.

Les corps qui diffèrent par la nature de leurs principes, diffèrent aussi par la forme de leurs noyaux. Ces formes primitives des cristaux sont au nombre de cinq en général ; mais elles peuvent varier à l'infini par des rapports de dimensions et des mesures d'angles.

Le noyau d'un cristal étant formé par des couches additionnelles de particules intégrantes pareilles à celles dont se composent les lames de superposition qui l'enveloppent, on peut en faire la dissection par le même moyen dont on se sert pour enlever ces lames et mettre le noyau à découvert : et si l'on soudivise ainsi le noyau parallèlement à ses faces, et dans tout autre sens si le cristal s'y prête, on obtiendra dans les derniers résultats de cette division mécanique, les particules intégrantes dont le cristal est formé. Or, soit que l'on exécute effectivement cette opération sur tous les cristaux, soit qu'on ne la fasse que par la pensée et qu'on la pousse aussi loin que possible, on obtiendra toujours, soit réellement, soit en idée, des solides à quatre, cinq ou six faces, c'est-à-dire des tétraèdres, des prismes triangulaires ou des parallélépipèdes : d'après quoi l'on peut conclure que ces figures sont celles des particules intégrantes de tous les cristaux connus, et supposer même, avec Haüy, qu'elles sont aussi celles des véritables molécules intégrantes des corps cristallisables.

Toutefois, la différence de volume entre ces parties visibles, que j'ai nommées particules intégrantes des cristaux, et les dernières molécules des corps est si prodigieuse, qu'il n'est guère permis d'émettre une opinion à cet égard. Il n'est abso-

lument pas possible de connaître , ni par la division mécanique des cristaux , ni par aucun autre moyen direct , les formes des molécules intégrantes des corps , ni , à plus forte raison , celles de leurs molécules constituantes.

Si ces molécules constituantes ont des dimensions et des figures diverses , et si , comme je le pense , les distances qui les séparent sont toujours infiniment petites dans la combinaison intime , les molécules composées qu'elles engendrent par leur union pourront d'ailleurs ne pas former des polyèdres bien déterminés , (surtout si chaque molécule intégrante ne comprend , comme on paraît le croire , que le plus petit nombre possible de molécules constituantes). Mais ces défauts de conformation , ces irrégularités , deviendront d'autant plus inappréciables relativement aux corpuscules dont se composent sans doute la plupart des corps solides , que ces corpuscules seront d'un ordre plus élevé , ou composés d'un plus grand nombre de molécules intégrantes. La vue , aidée ^{par} du meilleur microscope , n'apercevra jamais dans les fragments détachés des corps cristallisés que des solides à faces planes , lisses et plus ou moins brillantes ; et ils nous paraîtraient encore tels , alors même que les molécules intégrantes dont se composent ces éléments des cristaux seraient revêtues des formes les plus irrégulières et les plus bizarres : il suffit qu'étant toutes semblables entre elles , elles soient arrangées dans un certain ordre , pour que les petites masses qui en résultent présentent à l'œil des solides réguliers , dans lesquels il n'est pas plus possible d'apercevoir les irrégularités des parties intégrantes dont ils sont formés , que les intervalles qui les séparent. C'est dans cet arrangement symétrique des molécules intégrantes , que consiste la différence qui distingue si éminemment les substances cristallisées de celles qui ne le sont pas , mais qui sont susceptibles de l'être ; et quoique la nature de cet arrangement , et par conséquent la forme des cristaux , soient bien évidemment déterminées par la figure de ces molécules , il ne faut pas pour cela que celle-ci soit régulière , il suffit qu'elle soit uniforme pour toutes les molécules d'un même corps.

CHAPITRE VI.

Des fluides impondérables.

§ 1.

Du calorique.

I. La cause, quelle qu'elle soit, de la sensation connue sous le nom de *chaleur*, se nomme *calorique*. On dit, par extension, qu'un corps est *chaud*, lorsqu'il a le pouvoir de produire en nous cette sensation, et ce pouvoir est dû au calorique plus ou moins *accumulé* ou *excité* dans un corps.

Le calorique a deux fonctions à remplir; celle d'échauffer les corps, et celle de les dilater. Un de ses effets immédiats est donc d'augmenter le volume des corps, en écartant leurs molécules; et c'est ce qui le fait considérer comme force répulsive (1).

(1) Quelque inappréciable que paraisse être la dilatation des solides par le calorique, quand ces corps ont peu d'étendue et qu'ils ne s'échauffent pas considérablement, elle présente néanmoins, dans plusieurs circonstances, des inconvénients graves. C'est ainsi, par exemple, que le pendule d'une horloge, dont la verge s'allonge et se raccourcit alternativement par la température variable de l'air, se ralentit et se presse tour à tour dans son mouvement d'oscillation, ce qui occasionne des irrégularités dans la mesure du temps.

On a imaginé divers moyens de remédier à cet inconvénient. Il me semble que le plus simple serait de former la verge du pendule d'une chafne ou d'une suite d'anneaux d'acier soudés, dans chacun desquels on aurait d'abord introduit une barre transversale d'un métal plus dilatable que l'acier, et d'une dimension un peu plus grande que le diamètre intérieur de l'anneau, qui aurait ainsi, à la température ordinaire, une forme légèrement elliptique. Il est facile de concevoir comment chaque anneau tendrait à reprendre sa forme circulaire par le refroidissement, et à devenir, au contraire, plus excentrique par une élévation de température. Or, le grand axe d'une ellipse, de telle circonférence donnée, ne pouvant augmenter de longueur qu'aux dépens du

Suivant le plus grand nombre des physiciens, le calorique est un *fluide* incoërcible, impondérable, éminemment élastique, qui pénètre tous les corps, et qui tend à en écarter les molécules.

Quelques savants rejettent ce fluide hypothétique, et pensent que le calorique n'est autre chose qu'un mouvement intestin des molécules propres des corps; mouvement qui, dans cette hypothèse, ne peut être conçu que comme un choc mutuel et se renouvelant sans cesse de ces mêmes molécules. On est bien forcé d'admettre ici que deux points matériels qui se choquent font toujours un échange de mouvement, et se substituent l'un à l'autre, comme feraient deux corps de même masse doués d'une élasticité parfaite: sans quoi la matière en général tendrait constamment à se refroidir, et parviendrait bientôt à un froid absolu.

Le calorique est-il un fluide particulier? Il faut supposer, ou que les molécules de ce fluide, ~~douées~~ de la faculté d'agir à distance, au lieu de s'attirer comme celles des corps pondérables, se repoussent mutuellement; ou, ce qui me paraît beaucoup plus vraisemblable, qu'elles sont dans un mouvement continuel de va-et-vient, en agissant d'ailleurs comme des corps élastiques: sans cela l'explication des phénomènes est impossible.

Si le calorique, considéré comme un fluide particulier, était effectivement doué d'une force répulsive qui le fit agir à distance; attendu qu'il ne serait pas au pouvoir de l'homme d'accroître ou d'amoindrir l'intensité de cette force, on ne

plus petit, et réciproquement, la même cause qui, par exemple, tendrait à agrandir l'ellipse, et par conséquent à étendre, avec sa circonférence, chacun de ses deux axes, tendrait aussi, pour allonger davantage le plus grand, à raccourcir le plus petit, qui, n'étant qu'idéal, pourrait de cette manière conserver la même longueur à toutes les températures, si l'on choisissait deux métaux dont le rapport fut tel, qu'il y eût à cet égard une exacte compensation. En tout cas, il serait facile d'obtenir ce résultat sur la verge entière, en n'introduisant que dans un nombre convenable d'anneaux des barres horizontales, qui devraient alors être assez dilatables pour faire raccourcir l'axe vertical des anneaux quand la chaleur augmente.

pourrait attribuer les différents degrés de chaleur, qu'il dépend souvent de nous d'augmenter ou de diminuer, qu'à la *quantité* relative de calorique que renferment les corps ; et c'est ainsi qu'en effet la plupart des physiciens expliquent ces phénomènes.

Mais on pourrait élever contre **cette manière de voir** plus d'une objection. Je demanderai, **par exemple, comment et pourquoi**, lorsque j'imprime **un mouvement de rotation très-rapide** à un cylindre de bois **entrant à frottement dans un tube** de même matière, **le cylindre, le tube et, par suite, l'air ambiant, s'échauffent progressivement, tant qu'à la fin le bois s'enflamme**. Je demanderai **comment ces corps s'échauffent**, et pourquoi ils s'échauffent ; car je ne vois ni d'où provient le calorique en excès, ni pour quelle raison il y a dans cette circonstance augmentation de calorique.

Je concevrai très-bien, au contraire, et comment et pourquoi deux corps **s'échauffent** par le frottement, si la chaleur et la dilatation sont des **effets**, non de la quantité, mais du mouvement vibratoire des molécules du calorique ; car évidemment, le frottement, comme la percussion, doit augmenter leur vitesse. La dilatation et la chaleur pourront être ainsi produites, soit directement, par une augmentation de vitesse, soit indirectement, par une addition de calorique ; parce que, dans les deux cas, il y aura, en un temps donné, entre deux particules voisines, ou deux plans parallèles, un plus grand nombre de chocs ou d'oscillations, de la part des molécules calorifiques, qu'il n'y en avait d'abord. Cela explique aussi pourquoi, la quantité absolue et la vitesse du calorique restant les mêmes, le degré actuel de raréfaction et le degré de température sont en raison inverse l'un de l'autre.

Il paraît donc démontré que ce n'est point par une répulsion à distance, incompatible d'ailleurs avec la gravitation universelle, mais par une répulsion mécanique et au contact, que les molécules du calorique agissent et les unes sur les autres, et sur les particules des corps.

Quoique la lumière électrique ne brûle pas, on sait qu'une

simple étincelle peut enflammer l'éther, et rallumer une bougie que l'on vient d'éteindre, en traversant la mèche encore chaude. Or il y a tout lieu de croire qu'en pareils cas l'étincelle, animée d'une vitesse excessive, agit par frottement ou percussion, soit sur les molécules propres de ces corps, soit plutôt sur celles du fluide qui constitue le calorique.

L'ignition des corps dans le vide, et conséquemment sans combustion, n'a pas peu contribué à faire penser au célèbre Davy que la chaleur était due aux vibrations des molécules des corps eux-mêmes. « Les phénomènes de l'ignition électrique, dit-il, qu'ils aient lieu sur des gaz, sur des corps liquides ou sur des solides, semblent toujours être l'effet d'un violent exercice des pouvoirs attractifs et répulsifs électriques, lequel exercice peut tenir à un mouvement des particules du corps affecté. Il n'est pas probable qu'une matière subtile, telle qu'on s'est figuré la matière de la chaleur, se dégage incessamment des corps mis en incandescence par l'effet de l'électricité : car un fil de platine, à l'aide de la pile voltaïque, peut être maintenu dans un état de chaleur intense, pendant un temps illimité, même dans le vide ; et l'on ne peut pas supposer qu'un tel fil renferme une quantité inépuisable de matière subtile de laquelle résulterait son ignition. » (T. I, p. 126.)

Non, sans doute ; mais ne pourrait-on pas admettre que ce fil est traversé par un courant continu de cette matière subtile, qui prendrait sa source dans la combustion, ou l'oxydation des éléments de la pile par les liquides conducteurs ? Je ne parle ici que dans l'intérêt de nos physiciens.

Pour moi, je partage le sentiment de Davy, en ce sens que je n'attribue pas directement les phénomènes de l'ignition à la *quantité* plus ou moins grande du calorique considéré comme *matière* de la chaleur. Mais, du reste, on pourrait tout aussi bien supposer qu'ils sont dus au mouvement plus ou moins rapide des atomes d'une pareille matière, qu'à celui des molécules propres des corps : d'autant mieux que, dans cette dernière hypothèse, qui par là devient inutile, il faudrait toujours admettre, comme le fait lui-même Davy, que quand la chaleur

se communique, à distance, d'un corps à un autre, le mouvement vibratoire des molécules de celui-ci est lui-même produit par celui d'un fluide subtil, ou éthéré, qui remplirait les espaces vides de matière pondérable et pénétrerait tous les corps.

II. Lorsqu'on chauffe un corps par une de ses extrémités, ou dans quelqu'une de ses parties, la chaleur se communique successivement à toutes les autres, avec plus ou moins de vitesse, suivant qu'il est plus ou moins conducteur du calorique ; et quand deux corps inégalement échauffés sont mis en contact, l'équilibre de température s'établit entre eux, dans un intervalle de temps quelquefois très-court, mais toujours appréciable, comme dans le cas précédent.

La chaleur, qui se propage ainsi lentement dans la matière pondérable, de proche en proche, de molécule à molécule, et au contact ; ou, pour mieux dire, le principe de la chaleur, ou le calorique, si l'on en juge par ses effets, ne demeure pas constamment renfermé dans les corps, pour les échauffer tour à tour, en passant alternativement de l'un à l'autre, et toujours du plus chaud au plus froid : il agit aussi par voie de rayonnement, c'est-à-dire suivant des rayons divergents qui partent de chacun des points de la surface des corps, franchit le vide, ou les espaces qui ne sont occupés par aucune matière pondérable, et, dans beaucoup de cas, traverse aussi les milieux transparents, sans les échauffer d'une manière sensible. Il se meut alors avec une vitesse comparable à celle de la lumière : comme elle, il se polarise, il se réfracte et se réfléchit régulièrement dans les mêmes circonstances, bien qu'il soit invisible, et il se concentre au foyer des lentilles de verre et des miroirs concaves, où il agit alors avec plus d'énergie sur les corps que l'on y a placés ; enfin il y a toujours entre deux corps, quelle que soit la température de chacun d'eux, un échange mutuel, en différente proportion, de rayons calorifiques, comme il y en aurait un de rayons lumineux si ces corps étaient incandescents : en un mot, la chaleur rayonnante, obscure ou lumineuse, c'est-à-dire, soit qu'elle émane d'un corps

invisible, soit d'un corps lumineux, dans l'obscurité, se comporte, pour ainsi dire, en tout point, comme la lumière, que les rayons de celle-ci soient ou non accompagnés de chaleur. De façon qu'on peut expliquer ces deux ordres de phénomènes par les mêmes hypothèses, c'est-à-dire, ou tous deux par l'hypothèse de l'émission (d'un fluide qui émanerait des corps), ou l'un et l'autre par celle des vibrations, ou des ondulations (de l'éther qui remplit l'espace).

Le calorique rayonnant, lorsqu'il est absorbé par les corps, redevient du calorique ordinaire, et c'est alors seulement qu'il les chauffe. Quand un corps nous chauffe à distance, c'est-à-dire par le rayonnement, c'est à cette condition qu'une partie des rayons qui en émanent est absorbé par le nôtre.

On sait que les corps dégagent de la chaleur par la compression, la percussion, le frottement, la conversion des gaz en liquides, celle des liquides en solides, et surtout par l'oxydation rapide des corps combustibles. Mais de quelque manière qu'ils s'échauffent, ils ne deviennent jamais lumineux qu'à une très-haute température.

Parmi les corps incandescents, les plus radieux ne sont cependant pas toujours les plus chauds : une bougie allumée répand beaucoup plus de clarté et bien moins de chaleur qu'un globe de fer rougi jusqu'au blanc.

Il faut aussi remarquer que la chaleur qu'on reçoit par le rayonnement des corps enflammés diminue rapidement à mesure qu'on s'en éloigne, tandis qu'ils paraissent lumineux pour ainsi dire à toute distance.

Chacune des couleurs primitives, ou lumières simples, dont se compose la lumière solaire, exerce une action différente sur le thermomètre. La chaleur produite décroît très-rapidement du rouge au violet, c'est-à-dire, depuis la lumière la moins réfrangible jusqu'à la plus réfrangible, qui est aussi la plus sombre.

Une chose bien remarquable, connue de tous les physiiciens, c'est que, dans le spectre solaire, ou la lumière décomposée par le prisme, au delà des rayons rouges il en existe

d'autres tout à fait invisibles, dont l'action calorifique est encore plus considérable : en sorte que la chaleur de ces rayons invisibles est à celle des rayons voisins, à peu près comme la chaleur incandescente est à la chaleur rouge; et que, par cette raison, on pourrait les désigner sous le nom de rayons blancs.

Ce qui est plus extraordinaire encore, c'est que les rayons simples diversement colorés du spectre solaire produisent aussi certains effets chimiques, mais dans une proportion inverse des effets calorifiques et lumineux, et que ces effets ont le plus d'intensité au delà des rayons violets, où il paraît en exister d'autres, qui ne produisent ni chaleur ni lumière.

D'après ces observations, doit-on, malgré l'analogie qui existe entre la chaleur rayonnante et la lumière, admettre deux, ou même trois espèces de rayons dans un faisceau solaire : des rayons purement lumineux, des rayons calorifiques, et des rayons chimiques? Sans répondre directement à cette question, que nous laisserons à d'autres le soin d'approfondir, voyons s'il ne serait pas permis d'attribuer au calorique, différemment modifié, les divers effets que nous venons d'indiquer.

III. Pour abréger, et fixer les idées, supposons que la lumière ne soit autre chose que du calorique rayonnant animé d'une très-grande vitesse, et que cette vitesse plus ou moins grande constitue la différence des rayons diversement colorés. Je suis loin de penser que la diversité des couleurs du prisme soit réellement due à une semblable modification de la lumière : mais cela est indifférent pour l'objet que j'ai en vue, et qui est simplement de faire concevoir, d'après une hypothèse quelconque, prise pour exemple, et qu'il sera d'ailleurs facile de modifier comme on voudra, la possibilité de rattacher à une même cause tous les phénomènes chimiques, calorifiques et lumineux, que produisent les rayons solaires et tous les corps incandescents.

Pour simplifier nos raisonnements, nous ne considérerons

dans le spectre que les rayons rouges, les violets, et les rayons obscurs qui sont au delà de ces derniers. Or, d'après l'hypothèse, si les rayons rouges ont plus d'éclat que les violets, toutes choses égales d'ailleurs, c'est que, étant animés d'une plus grande vitesse, ils font une impression plus vive sur les yeux, et si les rayons obscurs sont tout à fait invisibles pour nous, c'est que leur vitesse n'est pas assez considérable pour qu'ils puissent produire sur la rétine une impression sensible. Ces derniers, qui d'ailleurs sont facilement interceptés par le verre, n'exercent aucune action appréciable sur le thermomètre, et l'action calorifique des rayons violets est bien moindre que celle des rayons rouges, parce que, leur rapidité étant beaucoup moins grande, ils ne peuvent pas, dans le même temps, s'accumuler en aussi grande quantité dans la boule de l'instrument, ou bien agir avec la même force sur le calorique du mercure, pour en augmenter le mouvement : ce qui revient peut-être au même, quant au résultat ; car nous avons vu plus haut, que la chaleur dépend et de la *quantité* du calorique, et de la *vitesse* dans le mouvement vibratoire de ses molécules ; et que (pour la chaleur seulement, non pour la lumière) l'une de ces deux conditions peut suppléer au défaut de l'autre. Quant à l'action chimique des rayons lumineux, on pourrait concevoir qu'elle est due, en partie du moins, à la combinaison même des corps qui y sont soumis avec les molécules de la lumière ; et dès lors il serait facile de comprendre pourquoi cette action est très-sensible dans les rayons violets, et nulle dans les rayons rouges, qui par leur vitesse excessive échapperaient à cette combinaison. Cette même vitesse expliquerait aussi pourquoi les rayons rouges sont moins réfrangibles que les autres, et pourquoi ils traversent avec tant de facilité une lame de verre, tandis que les rayons de la chaleur obscure sont entièrement interceptés par cette lame de verre, qui, du reste, exerce sur tous les rayons calorifiques et lumineux une action attractive (cause de leur déviation), à laquelle ils ne peuvent se soustraire plus ou moins que par une rapidité plus ou moins grande. Cela suffit

pour comprendre que les rayons violets doivent se combiner plus facilement que les rouges avec les corps pondérables ; et de là vient peut-être encore qu'ils n'agissent pas d'une manière aussi marquée sur le thermomètre : car on sait que le calorique se comporte , dans plusieurs circonstances , comme s'il se combinait réellement avec les corps , et qu'alors il n'a aucune action sur eux comme principe de la chaleur. Ainsi , cette manière d'agir en sens inverse des rayons chimiques et des rayons calorifiques ou lumineux émanés du soleil, loin de prouver qu'ils diffèrent par leur nature, paraît être, au contraire, une des preuves les plus claires de leur identité.

Quoique tous les corps dont la température est suffisamment élevée soient lumineux dans l'obscurité, et que plus la température s'élève, plus ils deviennent éclatants, il n'en faudrait pas conclure que la lumière n'est que du calorique condensé : car les rayons solaires condensés par une lentille produisent, à leur tour, une augmentation de chaleur ; d'où l'on pourrait, avec autant de raison, tirer une conséquence inverse de la précédente. Le fait est que la lumière, toujours dans la même hypothèse, n'étant que du calorique rayonnant animé d'une très-grande vitesse, la lumière condensée produit immédiatement une élévation de température, et que la condensation du calorique, par la tension, ou la force élastique qu'elle lui donne, produit indirectement la lumière. On concevra, d'après ce qui précède, pourquoi, en s'éloignant d'un corps embrasé, on sent la chaleur de ce corps diminuer rapidement, tandis qu'il est visible à toute distance : c'est que la densité du calorique diminue nécessairement à mesure qu'on s'éloigne de la source d'où il émane, au lieu que sa vitesse est constante.

On pourra maintenant substituer à l'hypothèse dont je me suis servi, pour lier entre eux les phénomènes lumineux et calorifiques, telle autre hypothèse que l'on croirait plus propre à les représenter. On pourrait supposer, par exemple, que les molécules lumineuses (surtout si l'on admettait d'abord qu'elles sont composées et non simples) diffèrent entre elles ou par leur figure, ou par leur grosseur, ou par un mouvement soit

de rotation, soit seulement d'oscillation autour de leur centre de gravité, ou bien encore, par une espèce de pulsation ou de mouvement vibratoire qui consisterait dans un allongement et un aplatissement alternatifs, comme celui qu'on observe dans une bulle d'eau savonneuse qu'on a comprimée, puis abandonnée à sa force élastique en la laissant tomber. Ces différentes modifications du calorique rayonnant, étant toutes susceptibles de plus et de moins, seraient toutes également propres à rendre raison de cette gradation de nuances qui constitue le spectre solaire : et quant aux rayons occultes, qui sont hors de la partie visible du spectre, tant d'un côté que de l'autre, on pourrait concevoir que les uns n'exercent sur la rétine qu'une action insensible, et que les autres n'y peuvent point parvenir, étant arrêtés ou réfléchis par la cornée transparente ou les humeurs de l'œil.

Au reste, toutes ces explications se rattachent au système suranné de l'émanation, ou *de l'émission* des molécules lumineuses. En adoptant le système des vibrations, ou *des ondulations*, il faut concevoir et expliquer les phénomènes d'une autre manière. C'est ainsi que, dans cette hypothèse, la différence des couleurs dépend de la rapidité plus ou moins grande ~~des~~ vibrations de l'éther ; de même que l'on attribue la différence des sons à celle des vibrations de l'air et des corps sonores.

IV. A la théorie du calorique, et quelle que soit l'hypothèse qu'on adopte, se rattachent, pour ainsi dire, tous les phénomènes de la nature. Peut-être même le son dépend-il directement de l'action de ce fluide.

On sait qu'un corps solide, d'après sa nature, sa constitution physique, sa forme, son volume, et autres circonstances, rend toujours le même son, lorsqu'on l'attaque directement à dessein de le faire entrer en vibration sonore. Comment donc, dans certains cas, une planche de sapin, par exemple, peut-elle exprimer tantôt le son d'une cloche, tantôt l'un de ceux de la trompette, et, ce qui est bien plus surprenant, trans-

mettre à la fois les sons variés de **plusieurs** instruments qui, exécutant un concert dans une **chambre fermée** de toutes parts, se font entendre dans un **appartement voisin**, séparé du premier par cette planche, ou **telle autre cloison** imperméable à l'air?

Ceci pourrait faire penser que le véritable véhicule du son n'est pas la matière propre des corps, solides, liquides ou aériformes, mais un fluide plus subtil qui leur est commun ou qui les pénètre, tel que le calorique; d'autant plus que les molécules des corps pondérables ne sont élastiques, du moins dans l'opinion générale, que par les atmosphères de calorique qui les environnent. En tout cas, l'on pourrait considérer ces molécules avec leurs atmosphères, comme des vésicules élastiques susceptibles de compression, et les sons, comme produits directement par les pulsations, c'est-à-dire, par les allongements et aplatissements alternatifs de ces vésicules, dont on peut concevoir les centres, ou les points matériels qui en sont les noyaux, privés de tout mouvement, quelles que soit la rapidité et l'amplitude de ces pulsations. D'après quoi l'on pourrait envisager les oscillations des molécules des corps, lorsqu'elles existent réellement; ici, comme la cause des pulsations calorifiques, et, indirectement, des effets sonores; là, comme une circonstance qui les accompagne; ailleurs, comme un effet dépendant de ces mêmes pulsations.

L'expérience prouve cependant que l'intensité du son diminue avec la densité de l'air, et qu'elle devient tout à fait nulle dans le vide; c'est-à-dire qu'alors les vibrations d'un corps dur, élastique, ne donnent plus aucun son appréciable: d'où l'on conclut que c'est l'air lui-même qui est le véhicule ordinaire du son. Mais comme il est impossible de raréfier l'air sans modifier singulièrement, et dans sa forme et dans sa tension, le calorique qui enveloppe ses molécules; impossible que dans le vide il y ait du calorique disposé en atmosphères compressibles, l'expérience dont il s'agit n'est pas aussi décisive qu'elle paraît l'être au premier coup d'œil.

§ 2.

De l'électricité.

De toutes les propriétés générales des corps, la plus digne d'attention, peut-être, et jusqu'ici la plus incompréhensible, est celle à laquelle on a donné le nom d'*électricité*.

On peut à volonté la faire naître dans les corps, par différents moyens, dont le premier connu a été le *frottement*; dont le plus naturel est le *contact* pur et simple de deux substances hétérogènes. Un corps peut aussi devenir électrique soit par *communication* directe avec un autre corps déjà électrisé, soit par la seule *influence* à distance de celui-ci sur le premier.

L'électricité est une qualité fugitive qui s'acquiert et se dissipe avec une égale facilité. Tous les corps, sous certaines conditions, sont susceptibles de recevoir et de conserver, au moins quelques instants, cette propriété éphémère; mais loin qu'aucun d'eux en ait été doué pour en jouir d'une manière permanente, l'état électrique est évidemment un état forcé: elle n'y est donc jamais qu'accidentelle et momentanée, et ceux qui la possèdent la perdent par degrés dans un espace de temps toujours peu considérable, s'ils n'en sont pas dépouillés brusquement; à moins que le moyen employé pour l'exciter ne soit lui-même continuellement en jeu, comme il arrive peut-être dans les corps organisés, où il paraît y avoir un développement continuel d'électricité (sous le nom de galvanisme).

Les effets dépendants de cette propriété sont aussi variés que surprenants. Le plus simple et le plus ordinaire, celui qui saute d'abord aux yeux, consiste en ce que deux corps électrisés s'attirent ou se repoussent, suivant les circonstances, d'une manière sensible.

Cette propriété est en quelque sorte double: car l'observation fait voir que les corps peuvent être constitués dans deux états opposés d'électricité, de manière que leur état

naturel semble être intermédiaire à ces deux états , qui peuvent être considérés comme deux forces contraires , dont l'une ou l'autre domine dans un corps électrique , tandis qu'elles sont en équilibre et se neutralisent , ou se détruisent réciproquement dans toute substance non électrisée.

Lorsque deux corps possèdent , l'un et l'autre , la même électricité , ils se repoussent : ils s'attirent s'ils ont des électricités contraires , ou si l'un des deux est à l'état naturel ; auquel cas , il paraît qu'il s'électrise d'abord , en sens contraire , sous l'influence de l'autre.

La manière la plus simple de concevoir la différence qui existe entre les états électriques et l'état naturel des corps , est de supposer qu'ils sont tous imprégnés d'un fluide particulier , appelé *fluide électrique* , et qu'un corps est dans son état naturel , si la portion de fluide qu'il contient est dans un certain rapport avec sa constitution physique ou sa nature chimique ; qu'il est électrisé , si cette quantité est en excès ou en défaut. Dans le premier cas , il est électrisé *en plus* , ou *positivement* ; dans le deuxième , il l'est *en moins* , ou *négativement*.

D'après cela , deux corps qui sont , l'un et l'autre , électrisés soit en plus , soit en moins , se repoussent ; ils s'attirent , au contraire , si l'un possède l'électricité positive , et l'autre , l'électricité négative. En se rapprochant , ils pourront rentrer tous deux dans leur état naturel.

Un très-grand nombre de physiciens admettent deux fluides de nature différente , qu'ils nomment ; l'un *fluide vitreux* , ou vitré ; l'autre , *fluide résineux* : parce que le verre et la résine , frottés avec un même corps , s'électrisent différemment , et toujours d'une manière très-sensible ; de façon , qu'étant ainsi électrisés , ils s'attirent réciproquement , et que tous les autres corps électrisés qui sont attirés par le verre , sont repoussés par la résine , qui attire ceux que le verre repousse. Dans les corps naturels , ces deux fluides sont en telle proportion qu'ils se neutralisent : dans les corps électrisés ce rapport n'existe plus : si le fluide vitré est en excès , ils sont électrisés vitreusement ; s'il est en défaut , ils possèdent l'électricité résineuse.

Les molécules de chacun de ces fluides hypothétiques se repoussent mutuellement. Or, s'ils étaient de même nature, il est clair que les molécules de l'un repousseraient aussi celles de l'autre : mais, puisqu'au contraire elles les attirent, et que deux corps électrisés différemment exercent des actions opposées sur un troisième corps électrique, il s'ensuit que les deux fluides sont de nature contraire, ou tout au moins différente, ce que l'on conçoit sans peine.

Il y a deux sortes de magnétismes, comme il y a deux sortes d'électricités, et il est facile de se convaincre, par les procédés qu'on emploie pour aimanter les corps, que ce sont les côtés qui s'attirent qui ont des magnétismes contraires.

La théorie du magnétisme est, pour ainsi dire, la même que celle de l'électricité, et les deux classes de phénomènes, malgré les différences qui les distinguent, s'expliquent d'après des hypothèses semblables. D'ailleurs, des expériences, aussi curieuses que variées, ne permettent plus de douter que le magnétisme ne soit une modification de l'électricité : un corps aimanté (et le fer est presque le seul qui soit susceptible de l'être) est un corps d'une constitution particulière, électrisé d'une certaine façon, qui, au surplus, possède toujours en même temps et conserve, à ses extrémités, les deux magnétismes ; de même qu'un cylindre de matière conductrice peut avoir dans certaines circonstances, mais d'une manière transitoire et forcée, d'un côté l'électricité positive, ou vitrée, et de l'autre, l'électricité résineuse, ou négative.

Maintenant, il s'agirait de savoir, mais c'est ce que je n'entreprendrai point d'examiner, si le fluide électrique est simple ou double, c'est-à-dire, si les phénomènes peuvent s'expliquer au moyen d'un fluide unique ou s'il faut en admettre deux.

Les phénomènes se conçoivent mieux, ou plutôt s'expliquent plus facilement, si non avec plus de vraisemblance, d'après cette dernière hypothèse : et l'on remarque entre les deux fluides, d'une part, une conformité d'action, et de l'autre, une différence de nature, qui semblent démontrer le fait de leur existence et de leur distinction réelles.

Ainsi deux corps électrisés résineusement se comportent, soit par rapport à un corps non électrisé, soit l'un à l'égard de l'autre, de la même manière que s'ils étaient chargés tous deux d'électricité vitrée : ce qui ne se conçoit guère dans l'hypothèse d'un fluide unique qui se trouverait tantôt en excès, tantôt en défaut.

D'un autre côté, les deux fluides, dans certaines circonstances, en exerçant, l'un comme l'autre, une action bien réelle, se comportent d'une manière différente, et qui les distingue l'un de l'autre.

Néanmoins, quelques-uns de ces caractères distinctifs semblent, au contraire, moins favorables à l'hypothèse de deux fluides qu'à celle d'un fluide unique.

Toutes deux présentent d'ailleurs de grandes difficultés. Car, en premier lieu, dans l'une comme dans l'autre, on suppose toujours, pour expliquer les phénomènes, des attractions et des répulsions très-énergiques à distance, ce qui est incompréhensible ; et, dans l'hypothèse de deux fluides, ce qui paraît même absurde, c'est qu'à des distances infinies relativement à la petitesse des molécules de ces fluides impondérables, chacun d'eux a le pouvoir de décomposer, par attraction et répulsion, une portion égale à la sienne de fluide naturel : car c'est ainsi qu'on explique l'électrisation *par influence*.

Lorsqu'un corps B est placé dans le voisinage d'un corps A déjà électrisé, mais à une distance assez grande pour que celui-ci ne puisse pas électriser le premier par communication, ou à ses dépens ; B, pourvu qu'il soit conducteur de l'électricité, ne laisse pas d'exercer des attractions et des répulsions électriques, ce qui n'a lieu que par la seule influence de A : car si l'on éloigne ce dernier corps, l'autre ne donne plus aucun signe d'électricité, et les phénomènes ne se reproduisent que lorsqu'on rapproche de nouveau du conducteur B le corps A, qui d'ailleurs ne perd rien de son énergie par l'influence qu'il exerce.

Supposons que B, étant un cylindre de métal arrondi aux deux bouts, soit posé horizontalement sur un pied de verre

qui l'isole, et de façon que le centre de A soit à peu près dans le prolongement de son axe : alors, si l'on promène le long de ce cylindre un corps léger, tel qu'une petite boule de moelle de sureau dorée, électrisée et suspendue à un fil de soie, on remarquera que la boule sera fortement attirée par une des extrémités du cylindre, repoussée avec énergie par l'autre ; et que ces forces s'affaibliront graduellement, à mesure qu'elle avancera de l'une ou de l'autre extrémité vers le milieu, où le cylindre n'exercera aucune action électrique. De plus, si la petite boule de sureau est chargée de la même électricité que le corps A, et conséquemment repoussée par ce corps, elle sera attirée par l'extrémité du cylindre qui l'avoi-sine ; au lieu qu'elle en serait repoussée, si elle était attirée par A et chargée d'électricité contraire.

Pour rendre raison de ces effets, d'après l'hypothèse de deux fluides, on dit que l'électricité de A décompose en partie le fluide naturel de B, en repoussant vers l'extrémité du cylindre la plus éloignée, celui des deux fluides composants dont le nom est le même que le sien, et attirant vers l'extrémité qui l'avoi-sine l'autre fluide, qui est retenu, comme le premier, à la surface du conducteur cylindrique, par la force coercitive, ou la résistance de l'air. Que A soit, par exemple, électrisé résineusement, le fluide vitré de B, attiré par le fluide résineux dont le corps électrique est chargé, se portera dans la partie du cylindre qui avoisine ce corps, et le fluide résineux du conducteur B sera repoussé vers le côté opposé de ce même conducteur.

Cette électrisation par influence, ou plutôt cette décomposition de fluide naturel, se concevrait assez bien au contact, ou près du point de contact. En effet, représentons-nous le fluide du corps électrisé, dans cette circonstance, par une particule composée de deux molécules similaires r , r' , touchant une particule de fluide naturel, composée de deux molécules dissemblables, v , r , nous pourrions concevoir que la molécule v de la particule vr , se tournant d'abord vers la particule rr' , s'unira avec une de ses molécules r , tandis que la molécule r' de cette

même particule et la molécule r de la particule vr , se repoussant mutuellement, s'écarteront l'une de l'autre, et demeureront chacune sur le corps auquel elle appartenait. C'est ainsi que l'on peut concevoir ou se représenter la distribution apparente d'un même fluide sur deux surfaces en contact.

Mais si ces surfaces ne se touchent pas immédiatement, et à plus forte raison si elles se trouvent à une distance considérable, comment admettre que la molécule v , unie à la molécule r avec une force égale à l'unité, l'abandonne, pour se rapprocher, autant que le lui permettra la force coercitive de l'air, de la particule rr' , qui l'attire, il est vrai, avec une force égale à 2 (ou peut-être à 4, à cause de la répulsion également double entre r et rr'), mais divisée en quelque sorte par l'infini, en raison de la distance qui les sépare ?

Que dirons-nous donc de la décomposition du fluide naturel produite par le frottement ou le simple contact de deux substances qui ne sont ni l'une ni l'autre à l'état électrique ! Comment peut-il se faire que, par exemple, dans une pile voltaïque, le fluide naturel dont les principes sont unis par l'affinité, se décompose, sans y être sollicité par une force contraire, et que les deux fluides élémentaires, malgré cette affinité, se séparent, pour se porter, chacun à l'une des extrémités de la colonne, où il reste condensé et accumulé, malgré la répulsion mutuelle de ses propres molécules, l'attraction de l'autre fluide et la conductibilité des éléments de la pile ? N'y a-t-il là rien de contradictoire ?

Pour se conformer aux lois générales de l'affinité moléculaire, qui cesse d'avoir lieu à des distances perceptibles à nos sens, et qui semble exclure toute répulsion réelle ; ne pourrait-on pas, en n'admettant qu'un seul fluide, et seulement des répulsions mécaniques et des attractions au contact entre les corps différemment électrisés, déduire de ce fait unique les attractions et les répulsions, apparentes, à toute distance ? J'ai proposé à cet égard une hypothèse pour exemple, ou comme simple formule, sans prétendre d'ailleurs qu'elle ait rien de vrai ou de vraisemblable en elle-même : je me borne à dire ici que, d'a-

près cette hypothèse, un corps est électrisé lorsque le calorique de sa surface n'est plus en rapport avec son calorique intérieur, et qu'il se trouve, relativement à celui-ci, ou en excès, ou en défaut.

§ 3.

De la lumière.

De tous les physiciens qui soutiennent que les corps peuvent agir à distance, il n'en est aucun cependant qui se soit avisé de penser que les corps lumineux affectent nos organes sans l'intermédiaire d'aucun agent matériel. Tous attribuent le phénomène de la clarté et des couleurs à l'action immédiate d'un fluide très-subtil, ou dont les parties sont d'une ténuité excessive. Les uns l'ont appelé *éther*, ou *fluide éthéré*; les autres lui ont donné le nom même de lumière, ou de *fluide lumineux*.

Ainsi le fluide éthéré ou lumineux est à la clarté (ou au *phénomène* de la lumière), ce que le calorique est à la chaleur : l'un est la cause, ou l'agent; l'autre, l'effet, la sensation.

Les phénomènes du son et ceux de la lumière ont entre eux beaucoup d'analogie. Aussi peut-on les expliquer par des hypothèses semblables, ou peu s'en faut. Il y en a deux pour chaque ordre de phénomènes.

Aujourd'hui, les physiciens pensent que le fluide qu'ils nomment éther est uniformément répandu dans l'espace, et que les corps appelés lumineux et même ceux qui empruntent leur lumière d'autres corps, impriment à ce fluide un mouvement vibratoire, à peu près de la même manière que les corps sonores font vibrer les particules de l'air : en sorte que, si ce fluide, si l'éther n'existait pas, un corps enflammé ne répandrait aucune clarté, ne serait point visible; de même qu'une cloche en vibration placée dans le vide ne fait entendre aucun son. Quant aux couleurs, elles dépendent de la rapidité plus ou moins grande des oscillations de l'éther, et sont ainsi pour la vue, ce que les différents tons sont pour l'ouïe. Le système

fondé sur cette manière de voir, est celui qu'on nomme système des *vibrations*, ou des *ondulations*.

Suivant l'autre hypothèse, qui a eu un grand nombre de partisans, mais que l'on a abandonnée, et par de bonnes raisons, la lumière émane directement des corps lumineux, et s'échappe en rayons divergents de chacun des points de leur surface; c'est-à-dire, que les corps lumineux, ou visibles, soit par eux-mêmes, soit par emprunt, lancent, dans tous les sens possibles, avec une vitesse prodigieuse, des particules matérielles d'une ténuité excessive (comme quelques-uns veulent que cela ait lieu pour le son) (1); et que l'action de ces particules sur la rétine produit la sensation de la clarté. Il faut admettre ici, pour expliquer les couleurs, des différences soit dans la figure, soit dans le volume, soit dans le mouvement, soit seulement dans la vitesse de translation, des molécules de la lumière. Ce système est celui de l'*émission* ou de l'*émanation*.

Un rayon de lumière est une file de molécules éthérées ou lumineuses, qui se meuvent suivant une même droite; soit que leur mouvement se communique de l'une à l'autre (comme il faut le concevoir dans le système des ondulations), soit que, sans se toucher, elles se portent toutes en avant, à la suite les unes des autres.

Euler, l'un des premiers qui aient expliqué les phénomènes lumineux d'après l'hypothèse des vibrations de l'éther, fait contre le système de l'émission, que Newton avait adopté (les belles expériences de Fresnel n'étant pas alors connues), des objections qui me paraissent sans fondement, ou du moins, que l'on pourrait opposer à chacune des deux hypothèses, tout comme à l'autre.

« Il paraît très-certain, dit-il, que les rayons de lumière ne sont autre chose que des ébranlements ou vibrations transmises par l'éther, tout comme le son consiste en des ébranlements ou vibrations transmises par l'air. Il n'y a donc rien qui vienne

(1) C'était l'opinion de Lucrèce, et sans doute aussi celle d'Épique.

actuellement du soleil jusqu'à nous, aussi peu que d'une cloche, lorsque son bruit parvient à nos oreilles. Dans ce système, il n'y a point de danger que le soleil en luisant perde la moindre chose de sa substance, non plus qu'une cloche en sonnant. Ce que j'ai dit du soleil se doit entendre de tous les corps luisants, comme du feu d'une bougie, d'une chandelle, etc. On m'objectera sans doute que ces lumières terrestres ne se consomment que trop évidemment, et qu'à moins qu'elles ne soient entretenues et nourries sans cesse, leur lumière est bientôt éteinte; d'où il semble que le soleil devrait se consumer également, et que le parallèle d'une cloche est fort mal employé. Mais il faut considérer que ces feux, outre qu'ils luisent, jettent de la fumée et quantité d'exhalaisons, qu'il faut bien distinguer des rayons de lumière qui éclairent : si on pouvait les délivrer de la fumée et des autres exhalaisons, la seule qualité de luire ne causerait aucune perte. On peut rendre le mercure luisant par un certain artifice; et par cette lumière il ne perd rien de sa substance, d'où l'on voit que la seule lumière ne cause aucune perte dans les corps luisants. » (*Lettres à une princesse d'Allemagne*, 1^{re} part., lettre xix.)

Il ne faut pas confondre les corps simplement en ignition, tels que le fer qu'on a fait rougir au feu, et qui, en effet, ne perd rien par là de sa substance, avec ceux qui brûlent, en se combinant avec l'oxygène de l'air, tels que la cire d'une bougie ou l'huile d'une lampe. Les premiers, en se refroidissant progressivement, sans éprouver aucune perte, deviennent invisibles dans l'obscurité, ou non lumineux par eux-mêmes : les autres, au contraire, tant qu'ils durent, conservent tout leur éclat; mais ils se consomment, se réduisent en gaz insensibles, ou forment des produits nouveaux, et cela d'autant plus facilement et plus promptement qu'ils sont plus combustibles et que la quantité relative d'oxygène est plus grande. Or, plus cette combustion est vive et prompte, moins il y a de fumée, ou de matière non consumée, non combinée avec l'oxygène. Il ne faut donc pas attribuer à la fumée la diminution ou la dissipation des substances qui brûlent avec flamme. Les corps électrisés

et ceux appelés phosphorescents, répandent aussi de la lumière sans que l'on en sache la cause : mais tous les corps qui jouissent de la propriété d'être lumineux par eux-mêmes, soit qu'il y ait combustion réelle, ou seulement incandescence sans oxydation, ou n'importe quoi encore, et qu'ils répandent ou non de la chaleur autour d'eux, finissent par cesser tout à fait d'être lumineux : les uns parce qu'ils se consomment, comme la matière du soleil, ou de son atmosphère ; les autres parce qu'ils s'éteignent, en se refroidissant (ou de toute autre manière), comme un globe de métal rougi, comparable en cela à une cloche en branle, dont les vibrations ne tardent pas non plus à s'éteindre. Il y a donc lieu de croire que le soleil éprouve une perte semblable à celle de tous les autres corps combustibles, mais que, vu l'énormité de sa masse, cette perte, qui ne peut être que progressive, est insensible pour nous, ou qu'il la répare, du moins en partie, par des moyens qui nous sont inconnus. On pourrait supposer qu'il se nourrit des substances mêmes qui se sont consumées, ou qui, pour mieux dire, ont changé de nature par la combustion, et qui ne sauraient être perdues. Concevons, par exemple, qu'il existe sur le globe du soleil (que l'on pourrait assimiler à une pile voltaïque) une cause quelconque agissant constamment pour décomposer l'eau, qui est le produit de la combustion de l'hydrogène par l'oxygène ; et que les éléments de ce liquide, c'est-à-dire l'oxygène et l'hydrogène (ou gaz inflammable) se combinent de nouveau, ou se recomposent dans la combustion au sein de l'atmosphère solaire, et retombent en pluie sur le noyau solide de cet astre, pour y être encore désunis par la même cause : il est évident que, dans ce cas, le soleil ne perdra rien de sa substance.

Au surplus, il faut remarquer que dans l'hypothèse de l'émission, soit qu'un corps terrestre perde de sa substance, comme lorsqu'il se consume, soit qu'il n'en perde rien, ainsi qu'il arrive quand il n'est que rougi par le feu, ce n'est point cette substance elle-même, ou la matière propre des corps, qui vient frapper nos yeux ; c'est un fluide plus subtil, tel que le calorique ou l'éther, dont on peut concevoir que les corps sont pé-

uétrés et l'espace rempli. D'après quoi l'on pourrait supposer que les particules de ce fluide sont lancées, d'une manière ou d'une autre, du soleil jusqu'à nous, et immédiatement remplacées par celles du calorique ou de l'éther ambiant, dont la rareté est telle, du reste, qu'il prête facilement passage aux rayons lumineux, qui eux-mêmes ne tirent, en quelque sorte, leur réalité que de leur prodigieuse vitesse. Et dans le système des ondulations, ce qui ne présente pas plus de difficulté, il faut admettre que le corps enflammé, par le fait même de son incandescence, éprouve des vibrations rapides, qu'il communique à l'éther qui remplit l'espace.

« Descartes, pour soutenir son explication, fut obligé de remplir tout l'espace du ciel d'une matière subtile au travers de laquelle tous les corps célestes se meuvent tout à fait librement. Mais on sait que si un corps se meut par l'air, il rencontre une certaine résistance ; et de là Newton a conclu que, quelque subtile qu'on suppose la matière du ciel, les planètes y devraient éprouver quelque résistance dans leur mouvement. Mais, dit-il, ce mouvement n'est assujéti à aucune résistance ; d'où il s'ensuit que l'espace immense des cieux ne contient aucune matière. Il y règne donc partout un vide parfait. » — Cependant, dit Euler, « on jugera aisément que les espaces du ciel, au lieu de rester vides, seront remplis des rayons, non-seulement du soleil, mais encore de toutes les autres étoiles qui les traversent de toutes parts et en tous sens, continuellement, et cela avec la plus grande rapidité. Donc les corps célestes qui traversent ces espaces, au lieu d'y rencontrer un vide, y trouveront la matière des rayons lumineux. Donc Newton, ayant eu peur qu'une matière subtile, telle que Descartes la supposait, ne troublât le mouvement des planètes, fut conduit à un expédient fort étrange, et tout à fait contraire à sa propre intention. » (Lettre xvm.)

Newton supposait, comme Descartes, que l'espace est occupé ou traversé par une matière subtile ou par différents fluides impondérables, dont les atomes sont d'une petitesse comme infinie. Mais la matière subtile de Newton est aussi

d'une rareté comme infinie , en sorte qu'elle ne peut opposer aucune résistance sensible au mouvement des astres ni d'aucun autre corps, ce qu'admettent pareillement les partisans des vibrations de l'éther : tandis que la matière subtile de Descartes est d'une densité absolue, ce qui est fort différent.

« Un autre inconvénient, qui ne paraît pas plus petit, est que non-seulement le soleil jette des rayons, mais aussi toutes les étoiles. Donc, puisque partout il y aurait des rayons du soleil et des étoiles qui se rencontreraient mutuellement, avec quelle impétuosité devraient-ils se choquer les uns les autres ! et combien leur direction en devrait-elle être changée ! une semblable croisée devrait arriver en tous les corps qu'on voit à la fois ; cependant chacun paraît distinctement, sans souffrir le moindre dérangement des autres ; et c'est une preuve bien certaine que plusieurs rayons peuvent passer par le même point, sans se troubler les uns les autres, ce qui semble inconciliable avec le système de l'émanation. » (Lettre xvii.)

Dans ce système (si l'on ne veut pas que les atomes de la matière agissent comme des corps élastiques) il faut, pour qu'une infinité de rayons puissent traverser en même temps un même point de l'espace, sans se gêner réciproquement, que les molécules lumineuses qui composent un même rayon soient séparées les unes des autres par des intervalles incomparablement plus grands que leur diamètre, ce qui ne souffre aucune difficulté : car, d'une part, ces molécules sont si petites, qu'il en faudrait un nombre incalculable pour qu'elles formassent, en se touchant, une étendue en longueur d'un millionième de millimètre seulement ; et d'une autre part, leur rapidité est si grande, que quand même elles seraient séparées les unes des autres par une distance de plusieurs lieues, elles n'en agiraient pas moins sur nos organes comme une force continue.

Dans le système des ondulations, il faut admettre, comme une conséquence des phénomènes, que chacun des points de l'éther éprouve, ou transmet, à la fois, et à chacun des instants indivisibles de la durée, autant de vibrations différentes qu'il y a de points visibles dans la surface du soleil, dans toute la

voûte céleste , et dans tous les objets terrestres que l'on pourrait apercevoir de ce même point. Je demande si cela se conçoit bien facilement, si cela se conçoit *mieux* que le croisement des atomes lumineux dans l'hypothèse de l'émission.

M. Quetelet, dans sa *Correspondance mathématique et physique*, s'est chargé de me répondre. « Sans entreprendre, dit-il, t. III, p. 171, de défendre le système des ondulations, nous observerons que chaque point de l'éther n'éprouve pas nécessairement autant de vibrations différentes qu'il y a de points visibles autour de lui ; car une infinité de mouvements vibratoires sont entre-détruits : d'une autre part, on ne peut nier la coexistence de plusieurs systèmes ondulatoires dans les eaux ou dans l'air, lorsqu'il transmet le son, et à plus forte raison, dans l'éther pour la production de la lumière. — « M. Fresnel semble avoir senti l'objection que l'on pouvait faire, et il observe que la millionième partie d'une seconde suffit à la production de 564 mille ondulations de lumière jaune, par exemple ; ainsi les perturbations mécaniques qui dérangent la succession régulière des vibrations des particules éclairantes, ou même en changent la nature, se répéteraient 60 mille fois à chaque millionième de seconde, qu'il pourrait encore s'exécuter dans les intervalles plus de 500 mille ondulations régulières et consécutives. »

Ainsi, dans tel point de l'espace où l'œil se trouve placé, il pourra s'exécuter, et cela pour un seul point jaune aperçu quelque part, parmi tant et tant d'autres, jaunes ou de toute autre couleur, également aperçus dans le même temps, 500 mille millions, ou 500 milliards de vibrations en une seconde, sans compter les 64 millions qui sont entre-détruites.

Tout cela peut être vrai, et je ne le nie point : mais il est vrai aussi que cela ne se conçoit guère, que cela ne se conçoit pas *mieux* que la manière d'envisager les choses dans le système de l'émanation, où l'on peut tout aussi bien admettre que des rayons, ou des mouvements sont entre-détruits, sans préjudice de ceux qui ne le sont pas, que dans l'autre hypothèse.

§ 4.

Réflexions sur l'éther des modernes.

En admettant, avec Descartes, Euler et les physiciens plus modernes tels que Fresnel, Pouillet, Herschel, que les phénomènes lumineux sont dus aux mouvements, aux vibrations d'une matière céleste, ou éthérée; quelle idée faudra-t-il se former de cette matière, quelle devra être sa constitution physique, pour qu'elle puisse effectuer des vibrations, des mouvements oscillatoires, d'une rapidité comme infinie, et n'opposer aucun obstacle au cours des astres?

On ne peut pas justement comparer l'éther, ou la matière du ciel, à un air très-raréfié, à un gaz, à un fluide élastique aériforme; car tout fluide aériforme, quel qu'il soit, est une matière pondérable, qui n'est élastique que par l'éther ou par tel autre fluide impondérable; et cela ne nous apprend pas ce que peut être l'éther considéré tout seul, ni comment il est élastique lui-même et par lui-même, comment il l'est surtout à ce degré inconcevable qu'on est obligé de lui supposer pour l'explication des phénomènes lumineux.

Le système physique de Descartes est fondé sur ce que les particules des corps et celles de sa *matière subtile*, quoique divisibles à l'infini, sont impénétrables et se touchent à la rigueur, de telle façon qu'il n'y a aucun vide, et que l'on ne pourrait pas en remuer une sans les remuer toutes: ce qui semble exclure les idées de compressibilité, d'extensibilité et d'élasticité, outre que si tout est plein, et si en même temps la matière est impénétrable, toute espèce de mouvement est d'une impossibilité absolue. Il faut donc, si l'on veut expliquer les phénomènes de la lumière d'après l'hypothèse des ondulations, admettre de deux choses l'une, ou que la matière est pénétrable, ou qu'il y a du vide dans la nature.

Si la matière est pénétrable, et qu'en conséquence elle puisse être indéfiniment condensée et raréfiée, sans cesser, même

dans ce dernier cas, d'être continue, sans jamais présenter aucun pore vide de toute matière, il suffira, pour rendre raison des phénomènes, de supposer que l'éther, ou la substance de la lumière, a par elle-même, sans autre cause assignable (car il n'y a point ici de répulsion possible) une forte tendance à se dilater, et par suite à se répandre uniformément dans l'espace; de sorte que si, par une cause quelconque, elle venait à être, extraordinairement, raréfiée ou condensée en un point, elle reprendrait d'elle-même avec énergie son premier état, en effectuant une suite de pulsations, par l'effet combiné de sa force expansive et de son inertie. Rien de plus simple que cette manière d'envisager les choses; mais peut-être aussi rien de plus absurde.

Si, comme le soutiennent, avec beaucoup de vraisemblance, la plupart des physiciens, la matière est impénétrable, et que l'on admette en conséquence le vide et les atomes, on pourra se représenter la substance de la lumière, qu'on l'appelle éther, fluide lumineux ou de tout autre nom, comme formée de globules, séparés les uns des autres par des distances insensibles en elles-mêmes, mais immenses relativement au diamètre de ces globules, et supposer, ou que, sans jamais se toucher, ces globules se repoussent mutuellement, avec d'autant plus d'énergie qu'ils se trouvent plus rapprochés les uns des autres, tellement que, s'ils étaient écartés de leur position d'équilibre, ils y reviendraient par une suite d'oscillations rapides; ou bien, qu'ils sont maintenus dans leur position, et tendent à y revenir quand on les en a écartés, par l'effet de l'action impulsive d'un fluide encore plus subtil qui s'agite entre ces globules sans jamais rien perdre de son mouvement. Rien n'empêcherait, du reste, d'admettre ici qu'à la rigueur ces globules s'attirent, en vertu d'une force quelconque, mécanique ou non, comme toutes les autres molécules de la matière; mais que, vu leur forme sphérique, et leurs distances mutuelles ou plutôt la quantité relative du fluide répulsif, leur attraction, quelle qu'en soit la cause, peut être considérée comme nulle.

Quoique cette dernière opinion, suivant laquelle il faudrait

distinguer du fluide lumineux, l'éther, cause de son élasticité de sa tension, semble plus complexe que les précédentes. les principes, purement mécaniques, sur lesquels elle est fondée. sont très-simples, car ils n'ont eux-mêmes d'autre fondement que l'inertie et l'impénétrabilité; et ils se conçoivent beaucoup mieux qu'un mouvement dans le plein absolu, tel que le supposait Descartes (qui admettait aussi une matière globuleuse et une matière subtile, mais très-différentes des nôtres. ou une action répulsive à distance, en contradiction avec la force attractive, ou une dilatation sans vide et une compénétration des parties de la matière.

C'est pourquoi je me propose de donner quelques développements à cette hypothèse. Je commencerai par établir ou rappeler un petit nombre de principes; j'examinerai ensuite quelles doivent être la forme et la manière d'agir du fluide subtil qui s'agite entre les molécules de la lumière; et enfin. quel sera l'effet de l'action de ce fluide sur ces molécules.

PRINCIPES. — 1. Sans admettre que la matière soit divisible à l'infini, ce qu'au contraire il faut rejeter bien loin. on peut la considérer comme divisible indéfiniment, c'est-à-dire autant qu'il nous plaît de l'imaginer, ou que nous avons besoin de le supposer pour l'explication des phénomènes. Une foule d'expériences prouvent d'ailleurs l'excessive ténuité des molécules premières, s'il en est de telles; on sait qu'il existe des animaux tout formés et vivants plus de cent mille fois plus petits que le plus petit corps apercevable à l'œil nu. et l'on a observé qu'un seul grain de musc pouvait, durant plusieurs années, parfumer un appartement, par les molécules odorantes qui s'en échappent continuellement, sans diminuer de poids d'une manière sensible, et par conséquent sans perdre aucune quantité appréciable de sa substance. On peut donc croire. et il n'est point absurde de supposer, qu'un corpuscule imperceptible de matière pondérable renferme plusieurs milliards de molécules élémentaires.

2. Ce que je viens de dire de la divisibilité, ou plutôt de la division actuelle de la matière. on peut le concevoir de la vi-

tesse dont elle est susceptible ; c'est-à-dire que l'on peut supposer avec beaucoup de vraisemblance, qu'un corps ou un point matériel serait capable de parcourir un espace donné, quel qu'il fût, dans un instant comme infiniment petit. C'est ce qu'il faudrait admettre, si l'on voulait assigner une cause purement mécanique à la pesanteur universelle, à l'attraction moléculaire, à l'élasticité des corps.

3. Si l'on veut remonter jusqu'au principe de l'élasticité, et rendre raison de la perpétuité du mouvement particulier qui constitue la cause de la chaleur, il faut admettre que les atomes de la matière, quoique absolument inflexibles, agissent, en vertu de leur inertie, de la même manière que les corps élastiques, en vertu de leur ressort ; et qu'ainsi deux points matériels qui viendraient à se rencontrer, feraient entre eux un échange de vitesse et de direction, comme s'ils étaient eux-mêmes doués d'une élasticité parfaite.

4. La division des corps augmente l'étendue de leur surface. En effet, si l'on partage en deux parties égales un cube, c'est-à-dire un solide à six faces carrées, les deux corps résultant de cette division conserveront, chacun, deux de leurs faces tout entières, les quatre autres seulement seront réduites de moitié ; de façon que la surface de chacun d'eux sera égale aux deux tiers de celle du corps entier : si l'on divise un cube en huit cubes plus petits, la surface de chacun de ceux-ci, au lieu de n'être que le huitième, sera le quart de celle du cube entier ; en sorte que les huit petits cubes auront ensemble une surface double de celle qu'ils avaient quand ils n'en formaient qu'un.

5. On sait que deux corps qui viennent à se rencontrer, quelle que soit la différence de leur masse, ont exactement même force l'un par rapport à l'autre, s'ils ont même quantité de mouvement, c'est-à-dire si leurs vitesses sont en raison inverse de leurs masses ; et que même, en agissant sur un corps immobile, le plus petit aurait plus de force, ou lui communiquerait plus de vitesse que le plus grand ; de façon qu'un corps en mouvement, est capable d'imprimer à un corps im-

mobile une vitesse d'autant plus grande, pour une quantité de mouvement donnée, que le mobile sera plus petit. On peut donc, sans invraisemblance, attribuer des actions très-puissantes à des atomes comme infiniment petits et pour ainsi dire sans étendue.

MATIÈRE SUBLILE. — D'après ces données, nous pouvons d'abord imaginer un fluide d'une rareté et d'une subtilité extrêmes, et néanmoins doué de propriétés très-énergiques, sans que pour cela ce fluide oppose la moindre résistance au mouvement des planètes.

Pour former, ou créer en quelque sorte, ce fluide subtil, supposons que nous ayons un centimètre cube de matière de densité absolue, avec le pouvoir de le diviser indéfiniment et de donner ensuite à chacun des atomes résultant de cette division telle vitesse qu'il nous plaira.

Commençons par le partager en cinquante trillions, ou cinquante millions de millions de lames égales à l'une des faces du cube. Laissons toutes ces lames parallèles entre elles, mais écartons-les d'un cent millième de millimètre les unes des autres : elles formeront alors une étendue en longueur de plus de cent lieues. Il est clair que si nous divisons de la même manière chacune de ces lames, premièrement dans sa largeur, ensuite dans sa hauteur, et si nous séparons les unes des autres d'un cent millième de millimètre, d'abord les lignes, et puis les particules, ou les points matériels, provenant de cette division, nous aurons un espace d'au moins cent lieues en tout sens, ou d'un million de lieues cubes, rempli d'une matière très-rare, dont les particules se toucheront presque, puisqu'elles ne seront distantes les unes des autres que d'un cent millième de millimètre : ce qui n'empêchera pas néanmoins cette imperceptible distance d'être cinquante millions de fois plus grande que l'épaisseur de ces particules, dont la ténuité est comme infinie.

Voilà un premier résultat obtenu de la seule divisibilité, ou plutôt de la division actuelle de la matière, ou de la petitesse réellement excessive de ses parties indivisibles ; résultat qui

étonne l'imagination, mais qui n'est point impossible, et qui peut conduire à l'explication d'un grand nombre de phénomènes. Nous supposerons donc l'espace entièrement occupé par ce fluide discret. En sorte que, si celui-ci existait seul, un corps céleste de cent lieues de diamètre n'aurait tout au plus, en parcourant une distance de cent lieues, qu'un centimètre cube de matière à déplacer, en agissant successivement sur les atomes dont cette portion de matière se compose.

Dans la supposition que ces points matériels sans masse et pour ainsi dire sans étendue, pussent demeurer en repos, en conservant leurs distances respectives, ils ne jouiraient du moins, dans cet état de repos, d'aucune propriété active, et ne pourraient en aucune manière remplir les fonctions importantes qui leur seront attribuées. Mais, malgré leur inconcevable ténuité, rien ne nous empêchera de leur donner une vitesse telle, que la quantité de mouvement de chacun d'eux soit aussi grande qu'il nous plaira, et qu'elle fût même égale à celle d'une balle de fusil sortant d'une arme chargée si cela était nécessaire. Supposons-les donc animés d'une vitesse comme infinie : figurons-nous que chacun d'eux se meuve suivant une direction déterminée, c'est-à-dire parallèlement à une droite donnée ; que les directions de ces mouvements soient en aussi grand nombre qu'on puisse l'imaginer ; qu'il y ait dans chaque direction le même nombre d'atomes, ou que tous ceux placés sur une même droite soient à égale distance les uns des autres. Il résultera de là qu'il n'y aura pas un seul point dans tout l'espace qui ne soit, dans un instant inappréciable et à chaque instant, traversé dans tous les sens par une quantité innombrable de ces particules sans masse, ou de ces atomes.

Il est vrai, ou du moins il paraît certain et nous voulons bien admettre, que chaque particule, malgré sa petitesse, sera rencontrée, heurtée par d'autres particules, peut-être plus de cent millions de fois en une seconde ; mais puisqu'elles doivent agir, ainsi que nous l'avons établi, comme des corps élastiques, et que leur petitesse excessive nous permet de les considérer comme réduites à leur centre de gravité, il s'ensuivra que deux

particules, en se rencontrant, ne feront que changer de direction entre elles, ou se substituer l'une à l'autre; car c'est ainsi qu'agiraient deux corps élastiques de même masse dans leur choc direct : en sorte que l'effet total sera exactement le même que si chaque particule suivait librement sa route en ligne droite, sans en trouver aucune autre sur son passage, ou comme si elles se pénétraient réciproquement. Dans tous les cas, comme il n'y aura point de vitesse de perdue, leur mouvement sera perpétuel.

MATIÈRE DE LA LUMIÈRE. — Concevons à présent que deux plans matériels, d'une étendue beaucoup plus considérable que celle des particules de la matière subtile, et appliqués l'un contre l'autre, soient plongés dans ce fluide en mouvement : il est évident que les molécules de ce fluide, agissant extérieurement et sans interruption sur ces deux plans, tendront à les maintenir en contact, de façon que, pour les séparer, il faudrait employer un certain effort. Mais à mesure qu'ils s'écarteront l'un de l'autre, si cela arrive, leur tendance à se rapprocher diminuera; car du moment où il y aura entre eux un intervalle quelconque, un certain nombre de rayons matériels, ou filets de molécules éthérées, s'y introduiront, et agiront, par leur choc intérieur, en sens inverse des rayons impulsifs, ou extérieurs; et il est clair que plus les deux plans s'éloigneront, plus le nombre des rayons ou des chocs intérieurs, ou répulsifs, deviendra grand, et plus aussi leur direction (ou la direction de leur *résultante*), qui d'abord était très-oblique, se rapprochera de la perpendiculaire; de sorte qu'à une distance considérable, la force intérieure contre-balançant à peu près la force extérieure, la tendance des deux plans à se rapprocher, en vertu de cette force mécanique, deviendra presque nulle.

Maintenant, si au lieu de deux plans, ou corpuscules étendus, nous en supposons une infinité séparés les uns des autres par des distances égales; comme alors il n'y aura plus, en quelque sorte, de rayons extérieurs, mais seulement des rayons intérieurs, bien loin d'avoir une tendance à se joindre, ces

corpuscules, à moins qu'ils ne soient en contact ou à très-peu près, se repousseront mutuellement, et avec d'autant plus d'énergie que les distances seront plus petites.

En effet, d'après la manière d'agir du fluide subtil dans lequel sont plongés ces corpuscules, que nous supposerons sphériques, chacun de ceux-ci pourra être considéré comme un centre où viendront aboutir, suivant toutes les directions possibles, des rayons convergents de matière subtile, dont l'action, se contre-balançant de toutes parts, n'aura d'autre effet que de maintenir le globule central dans une position fixe. De plus, ces rayons matériels, après s'être réfléchis sur la surface de ce corpuscule central, retourneront en arrière sans rien perdre de leur vitesse, et par conséquent ce globule deviendra aussi le centre d'une infinité de rayons divergents, qui feront effort pour éloigner, pour repousser tout ce qui tendrait à s'en approcher : chacun de ces globules, par l'entremise du fluide interposé, exercera donc une certaine force répulsive sur tous les autres globules qui se trouveront dans son voisinage. Et cette force répulsive sera d'autant plus énergique, qu'ils seront plus près les uns des autres : car, sauf les considérations qui peuvent modifier ces lois, le nombre de rayons qui tendent à repousser un globule d'un autre, doit être en raison inverse du carré de leur distance, et le nombre d'oscillations, ou de chocs des molécules d'un même rayon, de certains rayons du moins, est en raison inverse de l'espace qu'elles ont à parcourir.

Il suit de là que, si l'un de ces globules en repos, par une cause quelconque, venait à être dérangé de sa position d'équilibre, il y serait ramené par l'action répulsive des corpuscules dont il se serait rapproché, puisque cette action serait alors plus énergique que celle des corpuscules diamétralement opposés.

C'est en cela que consiste, en général, la propriété connue sous le nom d'*élasticité* (propriété qui, dans les solides, dépend tout à la fois de l'attraction réciproque de leurs molécules propres et de la force répulsive du calorique.)

L'élasticité, quelle qu'en soit la cause, est d'autant plus

parfaite dans un corps, que ses molécules, après avoir été écartées de leur position naturelle d'une quantité donnée, la reprennent plus exactement, ou bien, que la quantité dont on peut les écarter de cette position avant qu'elles recommencent à la reprendre, est plus considérable.

Quant à l'énergie de cette propriété, ou à la force élastique d'un corps, elle est en raison de la vitesse avec laquelle ses molécules reprennent leur position d'équilibre. Or cette vitesse dans un fluide composé d'atomes qui se repoussent mutuellement par l'action d'une matière subtile interposée doit être d'autant plus grande, pour une quantité de substance et un espace donnés, que ces atomes sont plus petits, et par suite, plus rapprochés les uns des autres : car, plus ils sont rapprochés, plus ils reçoivent de chocs de la part de la matière subtile qui tend à les écarter, et plus ils sont petits, plus ils présentent ensemble de surface à l'action de cette matière.

Maintenant, pour ne plus nous embarrasser l'esprit de cette matière répulsive, dont nous avons supposé l'existence, bornons-nous à en considérer les effets, et plaçons directement la cause de ces effets dans les corpuscules mêmes qui tout à l'heure étaient soumis à l'action de cette matière. Nous aurons alors l'idée d'un fluide formé de globules, ou d'atomes, qui, agissant à distance les uns sur les autres, sans l'intermédiaire d'aucun agent matériel, se repoussent mutuellement, avec d'autant plus d'énergie qu'ils sont séparés par de plus petites distances. Or telle est l'idée que l'on doit se faire de la substance de la lumière, dans le système des ondulations, si l'on admet l'impenétrabilité de la matière : et puisque ce système suppose une force élastique immense dans cette substance, qui néanmoins doit être d'une rareté excessive pour n'opposer aucune résistance aux corps célestes, et en même temps exister, pour ainsi dire, dans tous les points de l'espace, ainsi qu'on pourrait le concevoir d'une substance continue, ou sans pores, il faut admettre, de toute manière, que les atomes qui la composent ne sont séparés que par des intervalles comme infiniment petits, et qu'ils sont eux-mêmes incomparablement plus petits que ces

intervalles : ce qui , nous en convenons , devrait laisser peu de place à un fluide répulsif intermédiaire , et constituer , par là même , une probabilité en faveur d'une répulsion à distance , ou non mécanique. Toutefois , les intervalles qui séparent les molécules de notre fluide subtil , sont si prodigieux relativement à leur grosseur , que quand même ceux qui séparent les globules lumineux ne seraient pas plus considérables , ils pourraient être encore infiniment plus grands que leur diamètre , quel qu'il fût.

Les molécules de la lumière auraient-elles effectivement la propriété de se repousser mutuellement sans le ministère d'aucun fluide interposé ? Alors , dans le système des vibrations , l'éther et la substance de la lumière ne seraient qu'une seule et même chose. Mais si la répulsion de ces molécules n'était qu'un effet de l'action d'un fluide en mouvement , tel que celui que nous avons imaginé , c'est à ce fluide même qu'il conviendrait de donner le nom d'éther.

Dans cette dernière hypothèse , en supposant les globules de la lumière incomparablement plus volumineux que ceux de l'éther , ou de la matière subtile , si nous séparions ces globules les uns des autres par des distances proportionnelles , nous n'aurions pas besoin , à la rigueur , d'une plus grande quantité de matière pour en remplir le même espace. Mais l'observation des phénomènes nous impose la nécessité de ne laisser entre elles que des distances insaisissables ; ce qui ne se concilierait point avec la supposition qu'elles ne présenteraient pas ensemble plus de parties matérielles que le fluide répulsif. Au reste , il n'est pas du tout nécessaire d'avoir recours à une pareille rareté ni dans le fluide lumineux , ni dans l'éther (si l'un diffère de l'autre) , pour comprendre que , quand ils seraient un million de fois plus denses , ils n'opposeraient ensemble aucune résistance appréciable au mouvement des astres. Et si , à l'égard du fluide subtil , nous avons poussé la fiction aussi loin , quoique peut-être nous soyons encore resté bien en deçà de la vérité , ce n'a été que pour faire voir ce que peut la matière animée d'une grande vitesse , en vertu de sa seule



